



٢١٢

ح • ش
حاشية شيخ زادة على أوائل تفسير البيضاوى ،
تأليف شيخ زاده ، محمد بن مصطفى ــ ٩٥١هـ
كتبت فى القرن الثانى عشر الهجرى تقديرا.

٥٤٥١
١٠١ ق ١٩س ٢١×١٥ سم
نسخة حسنة ، خطها تعليق ، طبع •
الأعلام ٧ : ٢٣٠ كشف الظنون ١ : ١٨٨
١ ــ التفسير ، القرآن الكريم وعلومه
أ ــ المؤلف ب ــ تاريخ النسخ جـ ــ حاشية
على أنوار التنزيل •

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال تليت هذه الآية عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس كلوا
مما في الارض حلالا طيبا فقام سعد بن ابي وقاص فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ادع الله ان يجعلني مستجاب
الدعوة فقال له النبي عليه الصلوة والسلام يا سعد اطب مطعمك تكن مستجاب الدعوة والذي نفسي بيده
ان العبد ليقذف اللقمة الحرام في جوفه ما يتقبل منه عمل اربعين يوما وايما عبد نبت لحمه من سحت فالنار اولى به
رواه الطبراني في الصغير من الترغيب والترهيب انما وصف الحلال بالطيب اشارة الى ان الطعام بعد كونه
حلالا في نفسه لابد ان يكون طيبا في جهة مكسبه موافقا للسنة والورع بحيث لم يكتسب بسبب مكروه في الشرع
ولا يحكم الهوى او غير ذلك شرح شرعة الاسلام روي ان ابن سيرين اشترى اربعين حبا من سمن فاخرج غلامه
فارة من حب فسأله من اي حب اخرجتها فقال لا ادري فصبها كلها تورعا من شرح الخطيب ان بعض
السلف الصالحين كانوا يتورعون عما لا بأس فيه مخافة افضائه الى ما فيه بأس كما روي ان عمر رضي الله عنه
لما ولي الخلافة كانت له زوجة يحبها فطلقها خيفة ان تشير اليه بشفاعة في باطل فيقبلها وبعضهم وهم الصديقون
كانوا يرون ان الحلال الطيب بل الحلال مطلقا ما يتناول لله تعالى وللتقوي على عبادته واستيفاء الحيوة لاجله
قال الامام وهؤلاء هم الذين يرون حراما كل ما ليس لله محضا امتثالا لقوله تعالى قل الله ثم ذرهم الاية روي ان ذا النون المصري
كان جائعا فبعث له امراة صالحة طعاما على يد السجان فلم يأكل ثم اعتذر وقال جاءني على يد ظالم يعني ان القوت
التي اوصلت الطعام الي لم تكن طيبة من شرح الشرعة عن ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اكثر ما يدخل الناس النار قال الفم والفرج وسئل عن اكثر ما يدخل الناس الجنة قال تقوى الله وحسن الخلق
رواه الترمذي وعن عائشة رضي الله عنها وعن ابيها قالت كان لابي بكر رضي الله عنه غلام يخرج له الخراج وكان
ابو بكر يأكل من خراجه فجاء يوما بشيء فاكل منه ابو بكر فقال له الغلام اتدري ما هذا فقال ابو بكر وما هو قال
كنت تكهنت لانسان في الجاهلية وما احسن الكهانة الا اني خدعته فلقيني فاعطاني لذلك هذا الذي اكلت منه
فادخل ابو بكر يده فقاء كل شيء في بطنه رواه البخاري الخراج شيء يفرضه المالك على عبده يؤديه اليه كل يوم
مما يكسبه وباقي كسبه لنفسه من الترغيب والترهيب عن انس قال قال النبي عليه الصلوة والسلام
ثلث من كن فيه استوجب الثواب واستكمل الايمان خلق يعيش به في الناس وورع يحجزه عن محارم الله
وحلم يرد به جهل الجاهل من الترغيب والترهيب



حاشية على اوايل تفسير البيضاوي

وهي حاشية المولى شيخ زاده

برد الله مضجعه

من كتب العبد الفقير الى الله تعالى السيد احمد بن الحاج محمد عبد الرحمن عبد العصابي عفي عنهما

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه اجمعين
وحسبنا الله ونعم الوكيل عليه نتوكل وبه نستعين قال العالم الرباني والبحر
الزاخر الصمداني الموسوم بالقاضي البيضاوي اعلى الله درجته على غرف الجنان في
وجوده النوراني وشرفه ابد الاباد بالمرضات السبحانية في مفتتح تفسيره
المسمى بانوار التنزيل واسرار التاويل بسم الله الرحمن الرحيم
والباء فيه للاستعانة او المصاحبة والتقدير على الاول مستعينا بالله
اشرع فيما قصدته من التصنيف وعلى الثاني ملابسا ومصاحبا بسم الله
على وجه التيمن به اشرع فيكون تعلق بسم الله بالشروع كتعلق الدهن
بالنبات في قوله تعالى تنبت بالدهن وقلنا في تقدير الوجه الاول
مستعينا بالله دون بسم الله لان المستعان به في الحقيقة هو الله تعالى
كما يدل عليه القصر المستفاد من اياك نستعين وذكر اسمه تعالى انما هو
لزيادة التعظيم ثم قال الحمد لله الذي نزل القرآن على عبده الخ حاصرا
جنس الحمد او جميع افراد المحامد فيه تعالى حقيقة لا ادعاء كما هو مذهب
صاحب الكشاف ولام الحمد ان حمل على تعريف الجنس يفهم الحصر اي
اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم لاختصاص المحامد كلها به من لام

التمليك

التمليك في قوله لله وان حمل على الاستغراق يفهم الحصر اي اختصاص المحامد
كلها به تعالى من مجرد الحمل والتنزيل تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل
على التدريج والشيء المتحرك ان كان متحيزا بالذات كالجواهر الفردة
وما يتركب منها فالحركة العارضة له وصف له بالذات وان كان عرضا قائما
بالموضوع اي تابعا له في التحيز سواء كان قارا في الموضوع كالسواد
والبياض او سيالا لا مترتب الاجزاء ممتنع البقاء كالحركة والكلام اللفظي
الحسي فانه يتصف بالحركة حقيقة لكن لا تكون تلك الحركة وصفا له لذاته
مع قطع النظر عن غيره لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها بل
هي حركة تبعية تعرض له بتبعية محله فانه اذا تحرك المحل تحرك الحال بالضرورة
كالجسم الاسود المتكلم اذا تحرك يتحرك ما حل فيه من السواد والكلام
تبعا له والكلام النفسي الذي هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لا يتصور
فيه النزول والحركة لا بالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شيء من صفات
الله تعالى عنه ولا بتبعية موصوفه الذي هو ذات الواجب عز وجل
لاستحالة الحركة عليه حتى يتحرك صفاته تبعا له وانما المنزل هو الكلام
اللفظي الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلف من الايات والسور
وهو القرآن المعجز المتحدى به لكونه كلام الله تعالى حقيقة لا على معنى انه
قايم به تعالى لانه حادث ويمتنع قيام الحوادث به تعالى على معنى انه مخلوق

بل هو

مقطعة مؤلفة على هذا النظم المخصوص ح



لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين فانه يجوز ان يخلق الله تعالى اصواتا
مقطوعة بهذا النظم المخصوص فياخذه جبرئيل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا
انه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام النفسي القديم الذي هو كلام
الله تعالى على معنى انه صفة له قايمة به تعالى وعند الاشاعرة يجوز ان يسمع
كلامه تعالى الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى في الاخرة بلا كم
وكيف فعلى هذا يجوز ان يخلق الله تعالى لجبرئيل عليه السلام وهو في مقامه
عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلي وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات
ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم وقيل ان جبرئيل
عليه السلام اخذه وهو في مقامه من حضرة الملك المتعالي بان سمع بصوت
من جميع الجهات على خلاف العادة او من جهة واحدة ولكن بصوت غير
مكتسب للعباد على ما هو شانه سماعا وقيل اظهر الله تعالى في اللوح المحفوظ
كتابة هذا النظم المخصوص ونقشه فقرأ جبرئيل عليه السلام وحفظ وخلق
الله تعالى فيه علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية للمعنى القديم ثم انزله
جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وامر السفرة الكرام بانتساخه
ثم نزله الى الارض الى النبي صلى الله عليه وسلم منجما موزعا على حسب المصالح
وكفاء الحوادث بامر الله تعالى وقيل اخذ اللفظ والمعنى اخذا معنويا
بان انتقش في خزانته بارادة الله تعالى وخلق فيه ذلك العلم فنزله

اليه

اليه عليهما الصلوة والسلام فعلى جميع التقادير فالله تعالى نزل القرآن
اي حركه الى السفل بواسطة تنزيل جبرئيل عليه السلام وتحريكه من حيث
انه عرض محله وهو قايم به فلما حركه الله تعالى المحل بان امره بالحركة
فتحرك باوره بتحرك ما حل فيه بتبعيته بالضرورة فتقدير الكلام
نزل القرآن بتنزيل محله والفرق بين الانزال والتنزيل ان التنزيل
يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة وذلك
لان بناء التفعيل للتكثير وكثرة النزول انما يكون بكونه على سبيل
التدريج وانما حمد الله تعالى على التنزيل دون الانزال من حيث ان
التنزيل اتم واكمل نعمة في حقنا بالنسبة الى الانزال اذ لا يظهر لنا
فايدة في نزوله جملة الى سماء الدنيا والفرقان كما هو الموجود في بعض
النسخ في اللغة مصدر بمعنى الفرق يقال فرق بين الشيئين فرقانا
اذا فصل بينهما ويسمى به القرآن لفصله بين الحق والباطل بتقريره
وبيانه او بين المحق والمبطل المعاند باعجازه او لكونه مفصولا بعضه
عن بعض في الانزال فهو بهذا الاعتبار يناسب التنزيل الدال على التدريج
فان الاعلام قد يلاحظ فيها المعاني الاصلية كما قيل في مثل ابي لهب والقرآن
على ما في بعض النسخ في اللغة الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته
والقرأة يقال قرأت الكتاب قرأة وقرآنا بمعنى تلوته ثم نقل الى هذا

الفرقان ح

الدف الجنب ودف البعير جنباه ودفتا المصاحف جنباها

المجموع المتلو المنقول الينا بين دفتي المصاحف نقلا متواترا وقد يراد
به الكل وهو المناسب لغرض المفسر وقد يطلق على القدر المشترك
بين المجموع وبين كل بعض من ابعاضه وهو المناسب لغرض الاصولي
المتعلق بما يستنبط منه الاحكام الشرعية ويكون دليلا عليها وقد
يراد به الكلام الازلي القايم بذاته تعالى المنافي للسكوت والآفة الباطنية
وهو المناسب لغرض الكلامي الباحث عن احوال الذات والصفات
وانما قال على عبده دون نبيه او رسوله اشارة الى ان العبودية
اجل صفاته عليه الصلوة والسلام واشرفها وذلك لان اشرف
ما عدا العبودية من صفاته عليه الصلوة والسلام هي الرسالة والعبودية
في الرسول لكونها انصرافا وانقطاعا من الخلق الى الحق اجل واكمل
من الرسالة لكونها بالعكس فانها انصراف من الحق الى الخلق لتبليغ
احكام المرسل كما ان ولاية الرسول افضل من رسالته لذلك وليس
المعنى ان عبودية غير الرسول وولايته افضل من الرسالة فانه لم يقل به
احد وانما الكلام في النسبة بين اوصاف الرسول ايها افضل ولان
الاضافة في عبده للاشارة الى المعلوم المتميز بصفة العبودية والتميز
بها يقتضي كمال تلك الصفة في المعهود بحيث يكون ما سوى ذلك المعهود
بالنسبة اليه كانه ليس بعبد له تعالى فعلى هذا يكون قوله عبده دالا
على

على كمال التعظيم والاجلال لان العبد مأخوذ من التعبد وهو التذلل
ومن بلغ في التذلل الى الله اقصى المراتب فلا جرم يكون بالغا في باب العرفان
الى اقصى ما يمكن لنوع البشر لان التذلل والتخشع ثمرة العرفان كما قال
تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فلاجل ذلك عبر الله تعالى
عن نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم في مقام التعظيم والتكريم بلفظ العبد
المضاف اليه حيث قال سبحان الذي اسرى بعبده الآية وذكره عليه السلام
في الخطبة ذكرا في مقام التعظيم لان المقام مقام الحمد على انه تعالى نزل
اشرف الكتب واكمله على اشرف نوع البشر واكمله والقرآن لكونه
معجزا باقيا وجامعا بين الحكمة النظرية والعملية اجل واكمل من ساير
الكتب السماوية واذا كانت العبودية اشرف صفات الانسان كان
معنى الكلام الحمد لله الذي نزل اكمل الكتب على اكمل الافراد الانسانية
وفيه ايضا ايماء الى ان مرتبة النبوة وهبية لا كسبية والاضافة في
عبده لتشريف المضاف ابلغ التشريف وللتنبيه على ان منشاء
هذا اللطف الخاص انما هو كمال اختصاصه بالمضاف اليه قوله ليكون للعالمين
نذيرا الظاهر ان اسم كان ضمير العبد بدليل نحو قوله تعالى يا ايها المدثر
قم فانذر وارجاعه الى القرآن او الى الله تعالى لا يخلو عن بعد
والمراد بالعالمين الانس والجن فانهم قد اتفقوا على ان الجن

ايضا مكلفون بالشرايع وان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى
لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وان اختلف في دخول
المؤمنين منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
ثم قيل انه ليس لهم نعمة الاكل والشرب بل غذاؤهم تنعم كما في الدنيا
وقيل ياكلون ويشربون كالانس وقال بعضهم لا يدخلونها و
لا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهايم
ونسبه الامام الرازي الى الامام ابي حنيفة رضي الله عنه لكن قال
الفاضل الارموي ان ابا حنيفة توقف في كيفية ثوابهم قائلا
بان الله تعالى لم يبين في القرآن ثوابهم ونحن نعلم يقينا ان الله
تعالى لا يضيع ايمانهم فيعطيهم ما يشا والنذير بمعنى المنذر
المخوف ويجوز ان يكون بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار واقتصر
في تعليل التنزيل على ذكر الانذار مع انه عليه السلام كما انه منذر
لاهل العصيان والضلالة مبشر لاهل الايمان والطاعة
بناء على ان الانذار هو المقصود الاصلي الاول من الارسال والتنزيل.
فان الطبيب الذي يباشر معالجة مرض القلب لا بد ان يبدأ اولا
بتنقيته عن العقايد الزايغة والاخلاق الردية والاعمال القبيحة
المكدرة للقلب بان يسقيه شربة الانذار بسوء عاقبة تلك

والمعرفة اشرف صفات الانسان
لقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون
اي ليعرفون منه

طوايف المكلفين اربعة الملائكة
والجن والانس والشياطين
منه

الامور

الامور ويعقبه بتنقيته عن المهلكات الحاجبة بما يقويه من الطاعات بان يسقيه
شربة التبشير بحسن عاقبة الاعمال الصالحة كما ان طبيب الامراض
البدنية يبدأ اولا بتنقية البدن عن الاخلاط المردية ثم يباشر المعالجة
بالمقويات ولهذا اقتصر تعالى على ذكر الانذار في مبدا امر النبوة حيث قال
يا ايها المدثر قم فانذر ولان الانذار شامل لجميع المكلفين وانهم جميعا
ينتفعون به وان اختلفوا لحال الحجب اختلافا في المآل فان البعض
منهم ينذر بنار الجحيم والبعض الاخر بانحطاط الدرجات في دار النعيم
والبعض الثالث بنار الحجاب عن مطالعة جمال رب كريم ثم ان المصنف
لما ذكر اجمالا فضيلة القرآن بالنسبة الى المكلفين وهي كونه هدى لهم
ومكملا اياهم اراد ان يذكر ما يدل على فضيلة في نفسه ويتوقف عليه
كونه هدى ومكملا لغيره وهو الاعجاز الدال على كونه من عند الله تعالى
وصدق مبلغه في جميع ما جاء من عنده تعالى فقال فتحدى باقصر
سورة من سوره الظاهر انه معطوف على قوله نزل وان المتحدي
هو الله تعالى حيث قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا
بسورة من مثله وان الاقصرية مستفادة من تنكير سورة في قوله
فأتوا بسورة من مثله ويجوز ان يكون المتحدي هو العبد بان يرجع
ضمير فتحدى اليه ويستفاد الاقصرية من التنكير الواقع في قوله تعالى

ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله او العلم لان الحكمة تقتضي انزال الكتب
وارسال الرسل لتكميل النفوس البشرية بحسب قوتيها النظرية
والعملية وكمالها باعتبار القوة الاولى معرفة الحقايق كما هي وباعتبار
الثانية القيام بالامور على ما ينبغي وبالجملة كمالها العلم بالمبدأ والمعاد
وما بينهما والعمل بما يلايم انتظام امر المعاش والنجاة والفوز عند المعاد
تحصيلا لسعادة الدارين واحراز الفضيلتين الكونيين اللتين اقصاهما
الفوز برضى الرحمن والتشرف بمشاهدة جمال الملك المنان
ولا شك ان العقل اذا خلي ونفسه لا يقدر على تحصيل هذه المطالب
ونيل السبيل الى هذه المآرب لا بد من مرشد وهاد بحيث يكون مضطرا
في اطاعته وانقياده وهو الشرع ثم ان الشرع انما يثبت عند المكلف
بدلالة المعجزة على صدق من انتمى اليه وقد جرت العادة الالهية في الامم
السالفة ان تثبت الشرايع بالمعجزات ثم تبين الاحكام بانزال الكتب
او الالهامات ولم يحصل لنبي قط معجزة تدل على الاحكام الا لنبينا
عليه الصلوة والسلام فان القرآن مع كونه اظهر المعجزات وابهر البينات
بين الاحكام العملية والحكم العلمية وعين مكارم الاخلاق ومحاسن
الافعال واورد ما يعتبر به من القصص والامثال فتبين انه كان
في القرآن العظيم جهتا التكميل والاعجاز وكان المقصود الاصلي هو
الاول

الاول ولكنه كان موقوفا على الثاني فالمصنف نور الله مرقده اشار في غرة كتابه
الى تينك الجهتين بان علق الحمد اولا على التنزيل للانذار المستتبع للتكميل
ثم على التحدي وطلب المعارضة بين الحداة فيتعارض فيه الحادي بان فقوله
فتحدى باقصر سورة اي طلب المعارضة والاتيان بمثل اقصر سورة
في الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة والحدو سوق الابل والغناء لها
وقد حدوت الابل حدوا وحداء وتحديت فلانا اذا باريته في فعل
ونازعته الغلبة كذا في الصحاح فلان يباري فلانا اي يعارضه ويفعل
مثل فعله والمصاقع جمع مصقع يقال خطيب مصقع اي بليغ مجهر بخطبته
من صقع الديك اذا صاح ورجل مجهر بكسر الميم اذا كان من عادته
ان يجهر بكلامه والعرباء اي الخلص منهم من قبيل ليل اليل
وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة في شيء يأخذون من لفظه
صفة ويؤكدونه بها والظاهر ان الباء في قوله فلم يجد به قديرا بمعنى على
وانها متعلقة بقديرا فان الباء قد تكون بمعنى على كما في قوله تعالى ومن
اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار
وقوله تعالى واذا مروا بهم يتغامزون وقوله لم يجد قديرا كناية عن
فقدانه وعدم وجوده في نفس الامر فان عدم وجدان من هو عالم الغيب
والشهادة شيئا دليل قاطع على عدم وجوده في حد نفسه والمعنى

ثم يوجد من يقدر على ذلك اي على اتيان مثله فضلا عن معارض بالفعل وهو
يحتمل ان يكون الباء في به بمعنى في لاصلة لقدير لانه يتعدى بعلى دون
دون الباء فيكون الضمير راجعا الى مقام التحدي اي لم يوجد في مقام التحدي
من يقدر عليه فضلا عن وجود من يعارضه بالفعل فان قلت القدير
من صيغ المبالغة ككريم وشريف فيكون نفيه نفيا لكمال القدرة وهو لا
ينافي ثبوت اصل القدرة والجواب ان المبالغة ليست بلازمة لصيغة
فعيل مطلقا بل اذا كانت من باب فعل بضم العين كما في المثالين
المذكورين وقدير ليس من ذلك الباب وتوضيح المقام ان الفعل
المتعدي لا يشتق منه الصفة المشبهة وانما يشتق منه اسم الفاعل
فاذا ارادوا المبالغة في الفعل القايم بالفاعل وتوصيف الفاعل به
ينقلون الفعل المتعدي الى باب فعل بضم العين فيشتقون منه
الصفة المشبهة للمبالغة فمثل تلك الصفة المشبهة هي التي تنبئ للمبالغة
والمبالغة فيها مستفاد من بناء فعل بضم العين فان هذا الباب مخصوص بافعال
الغرايز اللازمة لفاعلها فيكون معنى الصفة المبنية منه ذات ثبت
له الفعل لازما له وهذا المعنى حاصل من نقل فعلها الى فعل وهذا النقل
مفقود في قدير لان فعل لازم يصح ان يشتق منه الصفة المشبهة
بدون النقل ولو سلم انها مما يلزم تلك الصيغة مطلقا فلا محذور

لان

لان من يأتي بما هو في اقصى درجات البلاغة لابد ان يكون كامل القدرة
فنفيه يستلزم العجز عن اتيان مثله قوله وافحم في بعض النسخ بالواو
عطفا على تحدى ولم يجد ووجه تحقق الجامع بين الجملتين بناء على
ان المسند اليه فيهما واحد سواء كان فاعل افحم هو الله تعالى او العبد
كما في تحدي ولم يجد وان جعل ضمير افحم راجعا الى القرآن يكون المسند اليه
فيهما متناسبان والمسندان فيهما متناسبان مطلقا وفي اكثر النسخ
بدون الواو اما على انه استيناف جواب عما يقال من اين علم عدم
قدرتهم فكانه قيل في الجواب لانه اعجز كل الفصحاء والبلغاء فلزم عجز
الكل بالضرورة او على انه تأكيد وبيان لما سبق من نفي قدرة
بلغائهم عموما على سبيل الكناية لانها اذا نفيت عن كلهم في البلاغة
لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكل باعتبار دلالته على هذا اللازم
يكون تأكيدا لما سبق والافحام الاسكات والمعنى اسكت الله تعالى
بكمال بلاغة القرآن من تصدى لمعارضته ومنهم الوليد حيث قال لقومه
والله سمعت من محمد آنفا كلاما ما هو من كلام الانس ولا من
كلام الجن ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان
اسفله لمغدق يعلو ولا يعلى فقالت قريش صبأ والله الوليد الى الاسلام
واسند الافحام اليه تعالى لوجوب كون الاعجاز فعله تعالى لانه تصديق

فعلى قايم مقام التصديق القولي كما تقرر في موضعه ويجوز اسناده
الى العبد اذ السحر لكن مجازا او عدنان هو ابن اُدد ابو معد وهو الجد
الاعلى للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه السلام اذا انتسب لم
يتجاوز عنه لانه عليه الصلوة والسلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي
الى ان يبلغ الى عدنان وقحطان ابو اليمن والمراد بهما قبايل العرب
المشهورون بالبلاغة قوله حتى حسبوا انهم سُحِروا تسحيرا
اذ لم يهتدوا الى التفرقة بين السحر والمعجزة فقالوا تارة ان هذا
الا سحر يؤثر واخرى سحر مستمر ثم انه لما فرغ عن تحقيق اعجازه
شرع في بيان اسلوبه في الدلالة على ما فيه من الحكم والاحكام وكيفية
تكميله وارشاده للانام فقال ثم بيّن للناس اى لاجلهم عموما
وان لم ينتفع البعض بذلك التبيين ولم يحصل له البيان لمانع من
جهة واشار بكلمة ثم الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وان
لم يجز تاخيره عن وقت الحاجة واخذه من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه
قوله ما نزّل اليهم اى بتوسط تنزيله الى الرسول صلى الله عليه وسلم
وفيه اشارة الى ان المقصود الاصلي من التنزيل تكميل الانس واما
تكميل الجن فانما هو بالتبع قوله جسما اى قدرنا والظاهر انه متعلق
بنزل

٦

بنزل او يجوز تعلقه ببين في بيانها لكن عملك بحسب ذلك اى بقراءة
وقد يسكن السين في الضرورة ويهابى عن لحى كذا يعني بضم العين
وكسر ما عنتنا اى ... وطوع واعترض وقوله من مصالحهم بيان
لما وفيه اشارة الى ما وقع عليه الاتفاق من انه تعالى يراعي مصالح عباده
الا ان ذلك عندنا بطريق الفضل وعند المعتزلة بطريق الوجوب والتبيين
المذكور قد يكون بالتنصيص على المقصود وقد يكون بنصب ما يدل عليه
ويرشد اليه كالقياس ودليل العقل قوله ليدبروا متعلق بنزل او
بين وتدبر الايات التفكر فيها بحيث يفضي الى معرفة ما يدبر ظاهرها
من التاويلات الصحيحة والمعاني اللطيفة والتذكر اما بمعنى الايقاظ
او استحضار ما هو كالمركوز في العقل لفرط التمكن من معرفة بما نصب
من الدلائل الدالة عليه واولوا الالباب هم العقلاء الذين تركوا
الدنيا وآثروا رضى المولى وتاهبوا الحسن لقائه في العقبى وخصهم
بالتذكر لان غيرهم من المتدبرين لا ينتفعون بها قوله تذكيرا مصدر
من غير لفظ فعله كقوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا او حال بمعنى مذكرين
فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام غيره
ثم ان هذا البيان لما كان امرا يهتم بشانه ويعتني ببيانه اجله
اولا ثم فصله كما في قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال عليه السلام

فهو من قبيل عطف
تفصيل المجمل على المجمل

فقال فكشف قناع الانغلاق القناع بما تستر به المرأة رأسها
وهو اوسع من المقنعة والانغلاق الانسداد انبابه واضافة
القناع الى من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اى ماء كالفضة
فقد شبه الآيات تارة بمخدرات النفائس واخرى بمحتجبات
العرائس على طريق الاستعارة المكنية واثبت لها في الاولى الانغلاق
وفي الثانية القناع على طريق التخييل ففيه استعارتان مكنيتان
واستعارتان تخييليتان والآية المحكمة ما اتضح معناها وخلى
عن الاجمال وتعدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان المعنى هذا
لا غير والمتشابه ما لم يكن كذلك بل يكون لها محتملات
عند العقل لا يتضح المراد منها لاجمال او مخالفة ظاهر او نحو ذلك
فان قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء محكم في انه تعالى لا يأمر بالقبيح
وقوله تعالى أمرنا مترفيها اى متنعميها متشابه اذ يحتمل ان يكون
المعنى امرناهم بالفسق او بالطاعة فحمل على الاول لان محكم والمحكمات
ام الكتاب اى اصله يرد اليه المتشابهات ويحمل عليها فقيل المعنى
امرنا مترفيها اى متنعميها بالطاعة فخالفوا الامر وفسقوا
والمحكم والمتشابه بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه الحنفية لان المحكم
بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والمفسر والمتشابه يتناول
الخفي

الخفي والمشكل والمجمل ولا مشاحة في الاصطلاح فان قيل اذا اتضح
معاني المحكمات ولم يبق فيها احتمال اخر لا يوجد فيه انغلاق فكيف
يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات قلنا
الاحتمال المنفي هناك هو الاحتمال الناشئ عن الدليل فلا ينافي
ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان المنفي هو مطلق الاحتمال فالمراد
بالكشف المتعلق بها انزالها مكشوفة كما يقال ضيق فم
الركية اى اجعلها ضيقا من اول الامر والرمز في الاصل مصدر
ومعناه الاشارة بالشفتين او الحاجب وهو ههنا اسم بمعنى
المرموز مطلقا ولذا جمع ولو بقي على اصل المصدرية لما جمع والخطاب
في الاصل توجيه الكلام نحو الحاضر واريد به ههنا الكلام الموجه
للافهام مطلقا والظاهر ان اضافة الرموز اليه من اضافة الجزء
الى الكل كيد زيد او من اضافة الجزئي الى الكلي كخاتم فضة
والمعنى هو رامزات من الخطاب الى المراد منها رمزا خفيا على ان
تكون كلمة من في قولنا من الخطاب للتبعيض على الاول والتبيين
على الثاني قوله تأويلا وتفسيرا تمييزان عن النسبة في كشف بمعنى
الفاعل اذ الكاشف تأويله وتفسيره والتأويل صرف الكلام الى
بعض محتملاته بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان اللفظ

مشتركا بين معاني متعددة محتملا للكل واحد منها فحمل اللفظ
على بعض تلك المعاني لكونه موافقا للاصول فتعيين ذلك المعنى
بهذا الطريق هو التأويل وهو من الأول وهو الرجوع والانصراف
فالتأويل صرف اللفظ الى محتمله فاذا وقع في القرآن او الحديث
فلا بد من عرضه على الاصول فان وافق الاصول من آية محكمة او حديث
متواتر او اجماع الامة ووافق القواعد المقررة عند ارباب العربية
فصحيح والا ففاسد لكونه قولا بمجرد التشهي فظهر ان التأويل
لا بد ان يكون فيه مدخل للرأي والدراية واما التفسير فلا مدخل
لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فانه تبيين المعنى وكشفه
مستندا الى النقل والسماع كالاخبار عن سبب نزول الاية وبيان
من نزلت فيه ونحو ذلك مما لا يعلم الا من شهد النزول وعاين
السبب وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فجاز لهم التفسير
لتمكنهم من كشف المعنى عن علم بالعيان واما غيرهم لو اخبر بشيء
من ذلك من غير ان يسنده الى من شهد النزول فذلك تفسير
بالرأي وقد اوعد عليه بقوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه
فليتبوأ مقعده من النار واذ قد تقرر الفرق بين التأويل
والتفسير سقط ما قيل من ان هذا الحديث مناقض لما انعقد

علي

علي اجماع السلف من الصحابة والتابعين والفقهاء المجتهدين في
كل عصر فانهم قد اتفقوا على ان يستنبطوا المعاني وعللا من الايات
القرآنية التي هي نصوص قاطعة في حق ما تضمنته من الاحكام ثم
فرعوا على تلك المعاني والعلل ما يتفرع عليها من الفروع وذلك
منهم تفسير للقرآن بالرأي واجماع عليه من حيث العمل والاجماع من
حيث العمل والقول سواء في الحجية والحديث المذكور ايضا حجة
مقبولة دالة على صحة مضمونه لاتصال سنده وكونه مرفوعا الى النبي
صلى الله عليه وسلم من الائمة العدول فتناقضت الحجتان ووجه سقوطه ان الحديث
ورد في خطر تفسير القرآن بالرأي وما جاء عن السلف والفقهاء من استنباط
معاني القرآن بالرأي فذلك تأويل لا تفسير والتأويل غير التفسير فاندفع
التناقض وصح التوفيق والتفسير مأخوذ من الفسر وهو مقلوب من السفر
وهو الكشف والاظهار يقال اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيه
وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت نقابها ومنه سمي السفر سفرا
لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسر والسفر لغة يتقارب معناهما
كما يتقارب لفظهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول والسفر لابراز الاعيان
للابصار وفي الكواشي التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير بالرواية
فعلى ما ذكر في الفرق بين التفسير والتأويل يجوز ان يكون محمل واحد [illegible]

متعلقا وراجعا الى كل واحد من المحكم والمتشابه وقال بعضهم في الفرق بينهما ان
المفسر بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا والمؤول توجيه لفظ يتوجه
الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الادلة فعلى هذا يكون
التاويل راجعا الى المتشابه والتفسير الى المحكم فينبغي ان يقدم التفسير
على التاويل لتقدم المحكم على المتشابه في الذكر لكنه اخر عنه رعاية للسجع
قوله وابرز عطف على قوله فكشف فيكون مجموع الكشف والابراز
تفصيلا للتبيين المذكور سابقا ولعله اراد بالحقايق اعيان عالم الشهادة
وبالدقايق اعيان عالم الغيب وبالغوامض واللطايف المشكلات
فمعنى ابراز غوامض الحقايق حل مشكلات عالم الشهادة ومعنى ابراز
لطايف الدقايق حل مشكلات عالم الغيب فتكون الاضافة في الموضعين
بمعنى اللام كما هو الحقيقة لا من اضافة الصفة الى موصوفها لعدم ضرورة
تدعو اليها ثم علل الكشف والابراز بقوله ليتجلى لهم اي للناس عامة
فان المقصود بالكشف والابراز غايته انه لم تترتب فايدتهما عليهما في حق
بعض الناس لتقصيرهم في التدبير وترتب الفايدة غير لازم بدليل قوله
تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والملكوت فعلوت من ملك
ومعناه الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك لان الواو والتاء
فيه للمبالغة ونظيره الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة
وهي

وهي الجبروت الا انه لا يستعمل الا في الله تعالى ثم ان الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف
والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة وهي موضع الملك ومنه مالك الملك
في اسمائه تعالى فان الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام والموجودات
كلها مملكة واحدة لله تعالى لانه مالكها وقادر على ان ينفذ مشيته فيها كيف يشاء
ايجادا واعداما والظاهر ان الملك في قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت
بمعنى المملكة فتكون الملكوت بمعنى المملكة التي هي اعظم واوسع من الملك فيحتمل
ان يراد بالملك عالم الانفس فان بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة
التي هي خليفة الله تعالى في التصرف في هذا العالم والعقل وزيرها والقوة الشهوية
وكيلها والغضبية كالشرطي المسلط على السياسات والحواس الظاهرة
طلايعها ومجموع البدن محل ولايتها وقوله عم من عرف نفسه فقد عرف ربه
اشارة الى هذا المعنى وبالملكوت عالم الافاق ويدخل فيه صفات الله تعالى
ايجابية كانت او سلبية وافعاله الا ان الصفات السلبية لما خصت
بالذكر بعده بان عطف عليه قوله وخبايا قدس الجبروت علم ان المراد بعالم الافاق
ما عداها فيكون معنى قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت لينكشف لهم
احوال الافاق والانفس وصفات الله تعالى الايجابية وافعاله فتكون
اضافة الخفايا بمعنى اللام والخبايا جمع خبيئة بمعنى خفية والقدس بسكون
الدال وضمها الطهر والتنزه والجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فانه الغنى

١٢

لما كانت الالفاظ دالة على الصور الذهنية وهي على الموجودات الخارجية عطف على كشف القناع المفيد ما يفيد الثانية وهو قوله وابرز فان القرآن فيه تفصيل كل شيء والا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فاذا كشف عنه القناع يتضح معناه الذي هو صورة ذهنية ويستدل به وباتضاحه بظهور الاعيان الخارجية وبعرفته على علو شان خالقها وباهر سلطانه ومرضاته المبداء واثار صنعه عين التحصيل فاذا استكمل باستعمال قوة العملية فاز بسعادة القوتين يفوز بحسب هذه السعادة الدارين ومفتاح هذه السعادة بكشف وتبيينه انزال القرآن المجيد على هذه قد تم ولذلك حمد الله تع

الله الجسيم

توضيحا ... ... والغضبية

ليدخل الافاق والانفس ... فتامل

بمعنى القهر فمعنى قولهم صفات الجلال وصفات الجبروت صفات القهر وهي الصفات
السلبية والقهر لما كان منبئا عن السلب وستلزما له ذكر مشايخ الصوفية القهر
وارادوا السلب فقالوا صفات الجلال والجبروت وارادوا الصفات السلبية
ثم انهم قد يكتفون بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات فيذكرون لفظ الجبروت مفردا
ويريدون الصفات السلبية ايضا واضافة القدس الى الجبروت على كلا التقديرين
بيانية وهو الظاهر يكون المعنى لينكشف لهم تقدس الذات وتنزهها
عن شوائب النقصان الذي هو اتصافه بالصفات السلبية وان كانت
بمعنى اللام يكون المعنى تقدس الصفات السلبية على معنى تقدس الذات
بسببها ويحتمل ان يراد بالملك الذي بمعنى المملكة عالم الشهادة
ويقال له عالم الخلق وبالملكوت عالم الغيب ويقال له عالم الامر وبالجبروت
عالم الكروبيين وهم الملائكة المقربون والكروب فعول من كرب بمعنى
قرب قوله ليتفكروا متعلق بيتجلى فيها اي في تلك المعلومات المنكشفة
المبرزة تفكرا اي تفكرا والمقصود من التفكر في المصنوعات ان يستدلوا
بها على عظم شانه وباهر سلطانه ويترتب عليه الخوض في لجة الوصول فيصيروا
من اهل المشاهدة والعيان وهذا نهاية مراتب كمال القوة النظرية
قوله ومهد عطف على كشف وابرز لان هذا التمهيد من جملة المبنيات
لهم اي لاجل الناس القواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية مشتملة
على

على احكام جزئيات موضوعها اجمالا ويتعرف تلك الاحكام منها بان ينضم تلك
القاعدة الى الصغرى السهلة الحصول والقاعدة مثل قول الاصولي ما امر به
الشارع واجب وما نهى عنه حرام فاذا ضم القول الاول الى قولنا الصلوة
مما امر به الشارع مثلا يخرج منهما الحكم الشرعي الفقهي من القوة الى الفعل
وهو قولنا الصلوة واجبة فالمراد بتمهيد القواعد التي يستخرج منها
الاحكام وهي الاحكام الشرعية الفرعية جزئيات موضوعها توفيق المجتهدين
لتحصيلها واقدارهم على استخراجها فان كل ما يكون من العلماء من وجوه
التأويل وطرق الاستدلال وكذا ما يكون من بيان الاحاديث النبوية
راجع اليه تعالى فان اهتداء العلماء الى ذلك انما هو بتوفيق الله تعالى
واقداره اياهم عليه وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وكذا الاحاديث
النبوية فانها وحي الهي اوحي اليه عم لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى قوله واوضاعها عطف على الاحكام والضمير الذي فيه
راجع اليها والمراد باوضاع الاحكام العلل والمعاني الموضوعة لافادة
الاحكام قوله من نصوص الايات حال من الاحكام واوضاعها او صفة لهما
اي مستنبطين او المستنبطتين منها والمراد بنصوص الايات عباراتها
المسوقة لافادة المعاني وبالماعها اشاراتها ودلالاتها واقتضاآتها
والالماع جمع لمع كقفل واقفال وزنا ومعنى قوله ليذهب عنهم

اى وعده الله تعالى ذلك ليزيل عنهم القذر جهلا كان او ذنبا فان الحكمة فى شرع الاحكام
وبيان الحلال والحرام ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول قذر الجهل وبالعمل
بموجبها يزول قذر الذنب فيحصل الطهارة الكاملة ولذا قال ويطهركم
تطهيرا حتى يستعدوا ويصلحوا للاستقرار والتمكن فى حظيرة القدس فيفوزوا
بمشاهدة جمال ذى الجلال والاكرام وهو نتيجة استكمالهم بحسب قوتيهم النظرية
والعملية ثم لما فرغ عن بيان كيفية تكميل القرآن الناس بحسب القوتين فرع
عليه بيان حال من اهتدى بهدايته ومن اعرض عنه واتبع هواه فقال
فمن كان له قلب قسم المكلفين الى ثلثة اقسام الاول من كان له قلب
والثانى من القى السمع وهو شهيد والثالث من اطفاء نبراسه وذلك
ان كل انسان فى مبتداء ولادته مخلوق على فطرة الاسلام اى على التمكن من
تحصيله والاستعداد لقبوله كما قال تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها
وهى الفطرة السليمة الخالية عن العقايد الباطلة والاخلاق الردية المستعدة
لقبول الحق المتين وقال عم كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه
يهودانه وينصرانه ويمجسانه ثم انهم عند بلوغهم آوان التكليف واستماعهم
نداء صاحب الشرع القويم ودعوته الى الصراط المستقيم صاروا قسمين
القسم الاول من اشتعل نور فطرته الاصلية واثمرت شجرة قابليته الذاتية
بان اجاب من دعاه الى الرشاد وسلك ما هداه اليه من سبيل السداد

والقسم

والقسم الثانى من اطفا نور فطرته السليمة وابطل قابليته الفطرية ولم ينتبه
عن نوم غفلته بالنداء واصم واستكبر واستغشى ثوب الرداء
والقسم الاول فرقتان فرقة تمكنت باجابة الدعوة واتباع الشريعة
الى حيث تنورت ذاتها من بصيرتها وتوقدت انوار معرفتها حتى تمكنت
من التفكر فى حقايق القرآن ودقايقه ومن الاطلاع على نكته والوقوف
على رقايقه ومن الغوص فى لجج معانيه العميقة لاستخراج لآليه واستنباط
عجايب مكنوناته وفرقة لم تبلغ الى هذه المرتبة ولم تزد على ما ناله
من شرف اجابة الدعوة وقبول الحق وسلوك سبيله ولم يتيسر لها
الارتقاء الى مدارج الفضائل العلمية ومصاعد الكمالات العرفانية
لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والعوارض النفسانية لكنه
مصغ لاستماع الحق وجامع حواسه عن التفرق وهو حاضر يعلم
ما يتلى عليه ويفهم ما يلقى اليه واشار المص الى الفرقة الاولى بقوله
فمن كان له قلب والتنكير فيه للتعظيم اى قلب كامل خالص عن
الشواغل النفسانية مكمل بالمعارف الالهية والكمالات الربانية
والى الفرقة الثانية او القى السمع وهو شهيد اى حاضر بقلبه ليفهم
ما فيه من التكاليف ويعمل بموجبها او شاهد بحقيته وصدقه
فيتخلق باخلاقه وينقاد لاحكامه فهو حميد فى الدنيا وسعيد فى الاخرة
لان من احسن عملا واستقام مسلكا يستحق المحمدة والثناء فى دار
الدنيا والجزاء الاوفى فى دار الكرامة والزلفى وجمع كلتا الفرقتين فى

بعاجة في البدايع من كاشتراكها في اهل السعادة فهي من كمالها بينهما بونا
بعيدا من حيث تفاوت في الدرجات بحكم قوله تع هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقوله والذين اوتوا العلم درجات وقوله تع
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وعن مقاتل بن سليمان وجدت
في الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام عظم العلماء واعرف
قدرهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل
الشمس على الكواكب وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء
وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا
الجنة على ما كان فيكم من العلم قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة
ستين سنة وذلك لان التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح
والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح
ويؤيده قوله تع اقم الصلوة لذكري جعل الصلوة وسيلة الى ذكر القلب
والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره
وعن عيسى بن مريم عليه السلام انه قال ان امة محمد صلى الله عليه وسلم
علماء حكماء كانهم من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق
ويرضى الله منهم باليسير من العمل فيدخلون الجنة بلا اله الا الله
وفضل العلم اكثر من ان يحصى بالتقرير والبيان واشار الى القسم
الثالث بقوله ومن لم يرفع اليه رأسه اي لم يلتفت اليه ايثارا

للبطالة

يفتكر فيها بغير فاتحة الكتاب وهذا مما لا يقبله العقول وقال جماعة
وفيه تلفيق بين هذين القولين هي مكية ومدنية معا اي انزلت
بمكة مرة وبالمدينة مرة تفضيلا لهذه السورة على غيرها ولهذا
سميت مثاني لتثنية نزولها الى هنا عبارة التيسير قوله
بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة وان اختلف في انها اية تامة
منها او بعض اية لم يتعرض هنا بانه اية تامة من ايات الفاتحة
او بعض اية وانما يكون اية بما بعده لاختلاف قول الشافعي رحمه الله
في ذلك كما سيصرح بالمص بعيد هذا بقوله ومن اجلها اختلف
في انها اية برأسها او بما بعدها والذي تقرر عليه قول الشافعي رحمه
الله ان التسمية من الفاتحة ولم ينقل المص قول الشافعي في بسملة
اوايل ساير السور لتردد قوله فيها قال صاحب التيسير ثم التسمية
عند مالك اية من رأس كل سورة وعند الشافعي رحمه الله اية من
راس الفاتحة لا غير وعن محمد رحمه الله انها اية انزلت للفصل بين
السور وظاهر مذهب اصحابنا انها ذكر يبتدا به القراءة تيمنا وليست
باية وفي سورة النمل هي ما دون اية وقالوا اللطف في انها ليست
باية تامة في القرآن ان لا يكون الجنب والحايض ممنوعين عنه عند
كل امر ذي بال مقصود كالشهادتين لم يجتمعا في القرآن في موضع
لان لا يتم اية وربما يحتضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند
ختم عمره انتهى ما في التيسير وفيه تصريح بان التسمية التي في

اذ لم يثبت بما في اوايل السور من القرآن اصلا وما في سورة النمل كان بعض آية

اوايل سائر السور ليست باية منها عند الشافعي رحمه الله وقال
الفاضل التفتازاني لا خلاف في ان التسمية بعض اية من سورة
النمل وانما الخلاف في التسمية التي في اوايل السور فعن قدماء
الحنفية انها ليست من القران وان تقييد التواتر في تعريف القران
بقولهم بلا شبهة احتراز عنها ولما لاح للمتأخرين منهم بالنظر الى
الادلة انها من القران قالوا الصحيح من المذهب انها اية واحدة
من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست باية ولا بعض اية
من شيء من السور فصار محل الخلاف انها اية واحدة غير متعلقة
بشيء من السور او مائة وثلث عشرة اية من مائة وثلث عشرة
سورة كالايات المتكررة في بعض السور مثل فباي الاء ربكما تكذبان
على ما ذهب اليه الشافعي انتهى كلامه وفيه تصريح بان مذهب
الشافعي ان التسمية آية من اول كل سورة على خلاف ما في التيسير
قوله وخالفهم قراء المدينة حيث قالوا انها ليست من القران
اصلا فان مذهب هولاء المذكورين انها ليست من القران
حتى روي عن مالك انه قال لا ينبغي ان تقرأ في الصلوة المكتوبة
لا جهرا ولا سرا وان كان ظاهر قوله وخالفهم مشعرا بان المعنى
انهم خالفهم بان قالوا ان التسمية ليست من الفاتحة لان الحكم
المنسوب الى الفريق الاول هو كونها من الفاتحة والمخالف لهذا
الحكم ظاهرا وصريحا انما يكون بان يقال انها ليست من الفاتحة

لا بان

فيكون قرآنا مستقلا كسورة قصيرة منه

وهو المشهر قوليه

١٦

لا بان يقال انها ليست من القران لان نفي قرآنيتها وان استلزم
نفي كونها من الفاتحة من حيث ان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم الا
انه ليس مخالفا صريحا فالشافعي ومن وافقه ادعوا حكمين
احدهما ملزوم للآخر وهما ان البسملات التي في اوايل السور من القران
وانها جزء من كل سورة وقراء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق
الاول في قولهم انها من القران واذا لم تكن من القران لا تكون جزءا من شيء
من السور والمتأخرون من الحنفية وافقوا الفريق الاول في قولهم انها من
القران وخالفوهم في قولهم انها جزء من اول كل سورة وقالوا هي آية
فذة ليست جزءا من شيء من السور قوله ولم ينص ابو حنيفة فيه
اي في كونها من الفاتحة بشيء من الاثبات والنفي مع كونه من اهل
الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن بناء على ذلك
انها ليست من السورة عنده فانه لو اعتقد كونها من السورة لوافق اهل
بلده في التنصيص عليه وعدم تنصيصه عليه مظنة عدم اعتقاده بها اي
من الفاتحة بناء على ان اللام في السورة للعهد ويلزمه عدم كونها من
باقي السور اذ لا قايل بكونها من سائر السور دون الفاتحة وبقوله
مع كونه من اهل الكوفة الخ اندفع ما قيل من ان عدم النص بشيء
من النفي والاثبات لا يتسبب لظن احدهما وفي نفي التنصيص
اشارة الى انه نقل عنه ما يدل على انها ليست من السورة وهو قوله
انها يسر بها في الصلوات كلها فلو كانت من السورة لوجب

ان يُجهر بها فيما يجهر فيه السورة ويرد على قوله لم ينص ابو حنيفة ان هذا
استقراء النفي وذلك غير مقبول لان عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود وجعل المظنون عدم كونها من السورة لان عدم التنصيص انما
يكون منشأ للظن انه لا يعتقد بما ذهب اليه اهل بلده وهو كونها
من الفاتحة ولا دلالة فيه فلا دلالة فيه على انه فَذَّةٌ من القرآن او ليست
منه اصلا وقول الامام محمد ان ما بين الدفتين اي جنبي المصحف كلام الله
تنصيص على ان التسمية من القرآن وهو لا يستلزم كونها من السورة
فلما قاله محمد قيل له فلم تُسِرّ بها في الصلوة فلم يجب ولعل الوهم فيه
اي في عدم الجهر بها في الصلوة الجهرية مع انها من القرآن كون نزولها
للفصل والتبرك فلا يلزم ان يثبت لها ساير احكام القرآن
قوله ولنا اي لفريق الشافعية في اثبات كون التسمية من الفاتحة
وما رواه ابو هريرة يدل على انها اية تامة منها وحديث ام سلمة
يدل على انها ليست اية تامة منها بل هي بعض آية وانما يتم بما بعدها
قوله ومن اجله اي ومن اجل الاختلاف بين مدلولي الروايتين
وفي بعض النسخ ومن اجلهما اي ومن اجل هذين الروايتين
او الحديثين وقع الاختلاف بين الشافعية في ان البسملة اية براسها
او بما بعدها وهو قوله تعالى الحمد لله رب العالمين قوله والاجماع بالرفع عطف
على احاديث وكذا قوله والوفاق والاول اشارة الى الاجماع القولي
والثاني اشارة الى الاجماع الفعلي وانما قلنا ان الثاني ايضا اجماع اذ

لا يخرج عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والقياس والاجماع ومعلوم
ان الثاني ليس من قبيل الثلثة الاول فتعين انه من باب الاجماع فان
قيل هذان الاجماعان انما يدلان على قرآنية البسملة لا على كونها من الفاتحة
لان قرآنيتها لا يستلزم كونها منها والمقصود اثبات كونها منها فلا
يتم التقريب قلنا جعل كونها من القرآن مما يُدَّعى ويقصد اثباته
في نفسه مع ان قرآنيتها لازم لكونها من الفاتحة وثابتة في ضمن ثبوتها
الا انه لم يكتف بثبوتها ضمنا وتعرض لاثباتها قصدا وابتداء بناء على
ان قراء المدينة والبصرة ومن وافقهم خالفوا ونفوا قرآنيتها رأسا
وقالوا انها ذكر من اذكار الله تعالى يذكر في اوايل السور للاستعانة والتبرك
كما يبدأ بذكرها كل امر ذي بال فلذلك قصد المص ابطال مذهبهم باثبات
قرآنيتها واورد على الاجماع القولي بان اسماء السور وكونها مكية او مدنية
وعدد الآي مما بين الدفتين وليس شيء منها بقرآن واجيب عنه
اولا بان المراد بما بين الدفتين ما بين دفتي جميع المصاحف حتى المصاحف
المتقدمة التي في زمن الاصحاب وشيء مما ذكر لم يكن في المصاحف المتقدمة
بل هي امور محدثة في المصاحف الحديثة فلا يرد النقض بها وثانيا
بان يقال لو سلم ان المراد به ما بين دفتي المصاحف المتداولة بيننا
فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية الا يرى انها لم تكتب بما يكتب
به القرآن بل ميزت بلون المداد وبالقلم لئلا يظن كونها من القرآن
كما لم تكتب آمين في آخر الفاتحة مع انه مما يقوله التالي والسامع

حتى لا يظن انه من القرآن بخلاف البسملة فانها مثبتة في جميع المصاحف
قديمها وحديثها ومكتوبة بما يكتب به القرآن من المداد والقلم فتثبت
فيها بذلك احتمال القرآنية وتعين حالها بما ذكر من الاجماع والبسملة
مصدر قولهم بسمل اي قال بسم الله نحو حوقل اي قال لا حول
ولا قوة الا بالله وهيلل وحمدل وحيعل اي قال لا اله الا الله والحمد
لله وحي على الصلوة ومثل الحسبلة وهي قول حسبنا الله والسبحلة
قول سبحان الله والجعلفة وهي قول جعلت فداك والطلبقة
والدمعزة وهما قول اطال الله بقاءك وادام عزك وهذا تشبيه
بباب النحت في النسب فانهم يأخذون اسمين فينحتون
منهما لفظا واحدا فينسبون اليه كقولهم حضرمي وعبقسي
وعبشمي في النسبة الى حضرموت وعبد القيس وعبد شمس
قال ويضحك مني شيخة عبشمية كأن لم ترى قبلي يمانيا
ولكونه على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة في مثلها انه لغة مولدة
واكثر اهل اللغة نقلها ولم يقل مولدة قال عمرو بن ابي ربيعة
لقد بسملت ليلى غداة لقيتها فيا حبذا ذاك الحديث المبسمل
قوله والباء متعلقة بمحذوف لما كانت الباء من الحروف الجارة الموضوعة
لافضاء معاني الافعال الى الاسماء وجب في جميع مواضع ذكرها
ان يوجد فعل او شبهه حتى يتعلق هي به فاذا استعملت في كلام
ليس فيه فعل مذكور يتعلق هي به يقدر فعل عام اذا لم يوجد

من جنس القراءة ومشتق منها

قرينة الخصوص والا فلا بد من تقدير الخاص عملا بمقتضى القرينة
لان الحذف لا يجوز الا اذا كان في الكلام ما يدل عليه والحروف
الجارة تدل بانفسها على متعلقاتها العامة واما اذا كان
المتعلق المحذوف فعلا خاصا فلا بد من قرينة تدل على خصوصية
ذلك الفعل وليس في لفظ بسم الله فعل مذكور فعلمنا انه
محذوف وهو اقرأ والقرينة المعينة لهذا المحذوف هو الفعل
الذي يتلو التسمية ويتحقق بعدها وهو ههنا القراءة وكذا كل
من حاول فعلا غير القراءة فسمى الله فشرع فيه يقدر من الفعل
ما يشتق من ذلك الفعل المشروع فيه كالمسافر اذا حاول
النزول فقال بسم الله كان التقدير بسم الله انزل واذا حاول
الارتحال فقال بسم الله كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا في
نظايرها فقول المص لان الذي يتلوه مقروء بيان للقرينة المعينة
للمحذوف فان قيل المناسب لما سبق من التقرير الذي محصوله
ان القرينة المعينة للمحذوف في كل موضع هو الفعل الذي يعقب التسمية
ويتحقق بعدها ان يقال لان الذي يتلوه هو فعل القراءة فلذلك
قدر ما يشتق منها وهو اقرأ فان التالي للتسمية في كل موضع
ابتدئ بها هو الفعل لا المفعول قلنا نعم الا ان الكلام
لما كان في لفظ بسم الله وبيان ما فيه من التقدير كما اشار اليه المص
بتذكير الضمير في قوله لان الذي يتلوه اي يعقب لفظ بسم الله الرحمن الرحيم

لكونها تالية للتسمية وواردة بعدها قرينة حالية دالة على ان الفعل المقدر

ولو كان الضمير راجعا الى التسمية لقيل يتلوها كما وقع في بعض النسخ

ومن المعلوم ان الذي يتبع هذا اللفظ هو المقروء نحو الحمد لله اختار المصنف
لفظ المقروء بدل القراءة والمقصود من بيان ان ما يتلو لفظ بسم الله في
الذكر هو المقروء بيان ان الذي يتلو التسمية بالمعنى المصدري وهو القول
ببسم الله هو فعل القراءة وتبعية المقروء للفظ بسم الله يستلزم
تبعية القراءة للتسمية فظهر ان هذا التعبير يحصل به المقصود
ايضا وهو بيان قرينة الحذف فانه كما ان القراءة تدل على المحذوف
كذلك المقروء بل هو اولى بالاستدلال لان القراءة لا تعلم الا بالمقروء
ومثل هذا التعبير لا يستقيم في بيان تقدير تسمية الذابح فانه
لا يصح ان يقال تقديره بسم الله اذبح لان الذي يتلوه
مذبوح لان تسمية الذابح لا تالي لها الا في الوجود وهو الذبح
لا غير وفيما نحن فيه لها تال في الذكر وهو المقروء وفي الوجود
وهو القراءة قوله وكذلك يضمر كل فاعل اه وكما ان فاعل القراءة
يضمر الفعل المشتق منها وهو اقرأ وفي قوله يضمر ما يجعل التسمية
مبدأ له مساهلة لانه لا شك ان الفعل الذي جعل التسمية
مبدأ له هو الفعل الحقيقي الذي يريد تحصيله ولا شك ان الفاعل
لا يضمره بل يضمر ما يدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحي
فالاظهر ان يقال يضمر اللفظ الدال على ما يجعل التسمية مبدأ له
مثلا اذا قال الذابح بسم الله فقد جعل التسمية مبدأ للفعل الحقيقي
الذي هو الذبح فقدر من الفعل الاصطلاحي ما يشتق منه ويدل

عليه

والتسمية كما يطلق على المعنى المصدري
يطلق ايضا على لفظ بسم الله
كما اذا قيل التسمية آية تامة
او بعض آية

عليه وهو اذبح قوله وذلك اي اضمار ما يجعل التسمية مبدأ له
اولى من اضمار ابدأ كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلا بانه اعم
وتقدير العام اولى من تقدير الخاص لانهم يقدرون متعلق الجار
والمجرور الواقع خبرا او صفة او حالا بالكون والاستقرار حيث ما وقع
ويؤثرونه لعمومه وبان تقدير فعل الابتداء مناسب للغرض المقصود
من التسمية فان الغرض منها ان تقع مبتدأ بها امتثالا للحديث
الابتداء وتقدير فعل الابتداء اوفق له واجيب عن الاول بان
تقدير الفعل العام انما يكون اذا لم يوجد قرينة الخصوص واما اذا
وجدت فلا بد من تقدير فعل خاص مدلول عليه بالقرينة فانك اذا
قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة كان المقدر
راكب ومعدود ومقيم وعن الثاني بان معنى الابتداء بها اتيانها
قبيل الشروع في المقصود وهو حاصل فيما اخترناه وفيه بحث
لانه لا نزاع ان ما اختاره يحصل به الامتثال للحديث فعلا الا ان
في تقدير فعل الابتداء امتثالا له قولا وفعلا فلا شك انه اولى
والمص علل اولوية اضمار ما يجعل التسمية مبدأ له بالنسبة الى اضمار
ابدأ بقوله لعدم ما يطابقه ويدل عليه يعني ان التسمية لا يتبعها امر
هو من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اخترناه لان الذي
يتلو التسمية مقروء مطابق للفعل المقدر ودليل عليه وايضا تقدير
ابدأ انما يستقيم في افعال ممتدة مستمرة يمكن اعتبار البداية والتوسط

والانتهاء فيهما دون ما ليست كذلك كالخروج والدخول مثلا فان قيل
بين تعليل المص ودعواه نوع منافاة وذلك لانه ادعى اولوية
ما اختاره ويفهم منه جواز تقدير ابدا ايضا واللازم من دليله عدم جواز
تقديره لان فعل خاص لا يجوز تقديره اذا انتفى ما يدل عليه ولا يخفى
انهما متنافيان لانا نقول ليس معنى تعليله انه اولى لانتفاء كل
واحد من الامرين وهما ما يطابق الفعل المقدر وما يدل عليه
بل المعنى لانتفاء ما يتصف بمجموع الامرين وهما المطابقة مع الدلالة
على ان يكون المقدر ابدا بخلاف ما اذا كان المقدر اقرا فان ما
يتصف بكونه مطابقا للمقدر ودالا عليه متحقق ح وانتفاء ما
يتصف بمجموع الامرين على تقدير ان يقدر ابدا لا يستلزم انتفاء
ما يدل عليه راسا كيف وكون الحال حال الابتداء يدل على تقدير
ابدا وهو كاف لجواز تقديره وان كان تقدير اقرا اولى لكونه مما
يدل عليه مطابقا له ايضا ولقائل ان يقول لا نسلم انتفاء ما يطابقه
على تقدير ان يكون المقدر ابدا بناء على ان التسمية يتبعها المبدو
كما يتبعها المقروء ولو سلم انتفاؤه لكن يعارض انتفاؤه ما ذكرنا
من تحقق الامتثال لحديث الابتداء قولا وفعلا على تقدير ابدا
قوله او ابتدائي عطف على ابدا اي اضمار اقرا اولى من اضمار
ابتدائي ايضا لزيادة اضمار فيه لان الجار والمجرور ح يكون خبرا
عن المقدر فيكون الظرف مستقرا مقدرا بمتعلق عام تقديره ابتدائي

حصل

حصل او حاصل باسم الله مثلا ولان فيه اضمار المصدر بفاعله البارز
واضمار اقرا ليس كذلك لان فاعله مستتر فيه مع ان في اضماره ما في
اضمار ابدا من عدم ما يطابقه ويدل عليه ويعلم منه ان اضمار اقرا
اولى من اضمار قراءتي ايضا لتساويهما في زيادة الاضمار وبما ذكرنا ان
متعلق باء التسمية يجوز ان يقدر فعلا واسما وان تقدير الفعل
الذي يطابق ما وقع بعد التسمية وجعلت هي مبدا له اولى من تقدير غيره
فعلا كان او اسما وقد بقي احتمالان آخران احدهما ان يقدر ذلك المتعلق
على كل تقدير سواء كان اسما او فعلا مقدما على معموله والآخر ان يقدر
متأخرا عنه اشار الى ان ايهما اولى فان الاقسام المحتملة اربعة
ان يكون المقدر فعلا مقدما نحو اقرا او ابدا بسم الله او فعلا مؤخرا نحو
بسم الله اقرا او ابدا او اسما مقدما نحو قراءتي او ابتدائي بسم الله
او اسما مؤخرا نحو بسم الله قراءتي او ابتدائي اياه وقد وقع كل واحد
من التقديم والتاخير في القرآن اما التقديم فكقوله بسم الله مجراها
ومرساها واما التاخير فكقوله اقرأ باسم ربك الا ان جعل قوله
تعالى بسم الله مجراها ومرساها من قبيل ما يكون المتعلق فيه اسما
مؤخرا عن معموله مبني على ان يجعل بسم الله خبر المجراها على معنى ان
اجراءها وارساءها بسم الله لا بغيره من هبوب الرياح كما يتوهمه
العوام لا متعلقا باركبوا وان كان المختار عند المص كونه متعلقا
باركبوا حيث جعله حالا من واو اركبوا اي اركبوا فيها مسمين الله

كما هو الاصل لان حق العامل ان يقدم على معموله

في القرآن صح

فيه ما فيه لان الظرف ليس معمولا للمجرى لانه بمعنى الاجراء او اسم زمان او مكان ومعمول المصدر لا يتقدم عليه واسماء الزمان والمكان لا يعمل اتفاقا

والمراد الارساء وسارها لا بد منه لان الارساء السفينة فالقصر فيه قصر قلب

أو قائلين بسم الله وقت إرسائها وإجرائها أو مكانيهما على أن يكون
المجرى والمرسى للوقت أو المكان أو المصدر الذي حذف منه الزمان
المضاف وأقيم هو مقامه كما في آتيك خفوق النجم وانتصابهما
قدّر حالا ثم قال أو جملة من مبتدأ وخبر وتأخير هذا الاحتمال يدل
على أنه مرجوح عنده قوله وتقديم المعمول ههنا أي في البسملة الواقعة
في أوائل السور أو في أيّما حين وقع أي في كل بسملة جعلها الفاعل
مبتدأ لفعله إذ لا اختصاص لهذا الحكم بالأولى والأول أظهر لأن الظاهر
أن قوله ههنا احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك فإن المعمول أخّر فيه
لأنه أول ما نزل من القرآن فكان الأمر بالقراءة أهم فيه فإن قيل
اسم الله تعالى أهم عند المؤمن على كل حال أجيب بأنه من حيث هو اسمه
يتعلق به اهتمام وقد يعرض بحسب المقام اهتمام آخر كما إذا قصد
الاختصاص فإذا اجتمع الاهتمامان قدّم لا محالة كما في التسمية
وإذا انفرد الاهتمام الأول فإن لم يعارضه ما هو أولى بالاعتبار قدّم
أيضا عملا بموجب الأول وإلا فلا يقدم عملا بموجب ما هو أولى بالاعتبار
كما في قوله اقرأ باسم ربك فإن كون المقام مقام الاهتمام بالقراءة
عارض كون اسم الله تعالى من حيث هو اسمه أهم وهو أولى بالاعتبار
ليحصل المقصود وهو طلب أصل القراءة ولو قدّم الاسم لفات هذا
المقصود وأفاد أن المطلوب كونها مفتتحة باسم الله لا باسم الأصنام
والمقام آب عنه وكما في قوله بسم الله مجريها ليس هذا من باب

فإنه قد ثبت بالأحاديث الصحيحة أن أول ما نزل منه
هو اقرأ باسم ربك إلى قوله ما لم يعلم ولا يعارضه
ما قيل من أن أول ما نزل هو الفاتحة
لأن المراد منه أن أول سورة نزلت
بتمامها هي الفاتحة ولا ينافيه
نزول بعض من سورة
أخرى قبل
الفاتحة
منه

تقديم المعمول على عامله لأن المجرى مصدر بمعنى الإجراء ومعمول المصدر لا
يتقدم عليه بل هو من باب تقديم الخبر على المبتدأ فالتمثيل في مجرد كون
التقديم أوقع سواء كان ذلك من تقديم المعمول أو لا قوله
لأنه أهم أي لأن المعمول أهم وأراد به الأهمية العارضة بحسب اعتناء
المتكلم بحال المؤمن من حيث إنه اسمه تعالى فإن ذكر الله تعالى نصب عين
المؤمن لا سيما عند الشروع في أمر خطير فلا بد أن يقدم على كل شيء
كما قيل ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وأما ما ذكره الشيخ
عبد القاهر إنا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الأصل
غير العناية والاهتمام لكن ينبغي أن يفسر وجه العناية بشيء
ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس أنه يكفي أن يقال قدّم للعناية
والاهتمام من غير أن يذكر أين كانت تلك العناية وبمَ كان أهم
فإنما هي الأهمية المطلقة والمراد بالأهمية ههنا الأهمية العارضة للمعمول
من حيث إنه اسمه تعالى ولا وجه ههنا لأن يراد بها الأهمية المطلقة
ويجعل ما بعده تفصيلا لوجه الاهتمام لأن العطف بالواو ينافيه ثم اعلم
أن هذه الصيغة وما بعدها من صيغ أفعل التفضيل وقد استعملت
بلا أحد الأشياء الثلاثة فأما أن يقال إن المفضل عليه إذا علم وكان
الفعل خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله أكبر وقول الشاعر إن الذي
سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه أعز وأطول أو يقال جرّدت
عن معنى التفضيل وأوّلت باسم الفاعل والصفة المشبهة

كما في قوله تع وهو اهون عليه اذ ليس شيء اهون عليه تع من شيء
قوله وادل على الاختصاص ضمير ادل يرجع الى المعمول من حيث التقديم
وكذا ضمير قوله وادخل واوفق فيما بعد فان المشركين كانوا يبدؤن
في افعالهم باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى وكان
هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك والتعظيم
لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله تع بل كانوا
يتبركون به ايضا فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة
الاصنام له تع في استحقاق التبرك بالاسم فيكون قصر افراد لا كما
في قوله تعالى اياك نعبد لانه قصر حقيقي لا يجري فيه الافراد والقلب
والتعيين ولو اعتقد المخاطب عكس الحكم الذي اثبته المتكلم بان اعتقد
مثلا ان الاصنام هي التي تستحق ان يتبرك بها فقيل في رده
بسم الله لكان القصر قصر قلب ولو تساوى الامران عنده لكان
قصر تعيين كما تقرر في موضعه وايضا خصوص المخاطب مانع من
ذلك قوله وادخل في التعظيم لان تقديم الاسم تعظيم للمسمى قوله
واوفق للوجود فان اسمه تع مقدم على القراءة في الوجود لتقدم
مسماه على جميع الممكنات واسم السابق في الوجود سابق قوله
وكيف لا اي وكيف لا يكون ذلك الاسم مقدما عليها وقد جعل
آلة لها وبيانه ورد عليه ان الالية تقتضي التبعية والابتذال
فهي تنافي التعظيم والاجلال دفعه بقوله من حيث ان الفعل لا

يعتد

يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تع فان في الالة جهتين جهة التبعية
وجهة توقف نفس الفعل او كماله عليها وقد لوحظ ههنا الجهة الثانية
دون الاولى قوله ذي بال اي شان وشرف يهتم به والابتر في الاصل
مقطوع الذنب والمراد به ههنا كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز
الى ان نقصان الاول يسري الى الاخر قوله وقد جعل آلة لها اشارة
الى ان الباء ههنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم اي مستعينا به فالمعنى
اقرأ مستعينا في بلوغ قراءتي درجة الكمال وكونها معتدا بها شرعا
بسم الله قوله وقيل الباء للمصاحبة اي للملابسة فالتقدير متلبسا
باسم الله اقرأ الا ان المصنف اراد ان يبين ان ملابسة القراءة
باسم الله تع انما هي على وجه التبرك به فلذلك قال والمعنى متبركا
باسم الله اقرأ فان هذه العبارة بظاهرها تشعر ان الباء متعلق
بمحذوف وهو متبركا اذ التبرك ليس معنى باء الملابسة وذكر اقرأ
يدل على انه متعلق به فالكلام بظاهره مضطرب فان قيل الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله تع لان الباء ولفظ اسم ليس شيء منهما اسما له
تع قلنا ذكر اسم لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من اسمائه بل يجوز
ان يكون بذكر لفظ دال على اسم وههنا كذلك فان اضافة الاسم الى الله
تع ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة اي سواء كان لفظا موضوعا للدلالة
على الذات المقدسة او على معنى صفة قائمة به تع يشمل اسماءه
كلها وان كانت بمعنى الاختصاص به تع بكونه موضوعا للذات المستجمعة

بجميع الكمالات فهو لفظ الله اضافة للاتفاق على ان ما سواه من معان وصفاته
فظهر ان الابتداء بلفظ الاسم ابتداء باسمه تعالى حقيقة واما الباء فهي
وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدا للفعل فهي من تتمة ذكره على الوجه
المقصود واعلم ان المصنف لم يتعرض لاحتمال كون الباء للاستعانة
انه المختار عنده وصاحب الكشاف رجح كونها للملابسة لوجوه الاول
كون باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة والثاني ان التبرك باسم الله تعالى
تادب وتعظيم له بخلاف جعله آلة مبتذلة غير مقصودة بذاتها والثالث
ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به فينبغي ان يرد
عليهم في ذلك والرابع ان باء المصاحبة ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل
باسم الله تعالى من باء الاستعانة والخامس ان التبرك باسم الله تعالى
معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدئ به في اموره والتاويل المذكور
في كونه آلة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق والسادس ان كون اسم
الله تعالى آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه بتبركه فقد رجع
بالاخرة الى التبرك وليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به و
للمصنف ان يجيب عن هذه الوجوه بان يقول في الاول لا نم الكثرة
باء الملابسة بالنسبة الى باء الاستعانة فهيهات اثباتها وفي الثاني
ان تلك الجهة غير ملحوظة بل الجهة الملحوظة هي كون الفعل غير معتد به
شرعا ما لم يصدر به كما مر وهي تعارض التبرك بل ارجح منه وفي الثالث
لا نم ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به لجواز

كون

كون وادهم الاستعانة وفي الرابع ان باء الاستعانة تدل على الاستعانة باسم
في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير ابتدئ القراءة باستعانة اسم الله
ففي باء الاستعانة دلالة على تلك الملابسة مع زيادة لا تفيدها الادلة
وفي الخامس ان العبرة للخواص لان العوام كالهوام فالدقة من اسباب
الترجيح لا الرد وفي السادس لا نم انه ليس في اعتبار الآلية
زيادة معنى يعتد به فان جعله آلة يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل
ويشتمل على جعل الفعل الموجود لفوات ما يعتد به شرعا بمنزلة المعدوم
ومثله يعد من المحسنات قوله وهذا وما بعده مقول على السنة العباد
جواب سوال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء متعلق باقرا
وانها للاستعانة او المصاحبة وكان المعنى اقرا مستعينا في كون تلك القراءة
معتدا به شرعا او ملابسا بسم الله تعالى على وجه التبرك ورد ان يقال
كيف يصح من الله تعالى ان يقول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة
العباد تعليما لهم كانه سبحانه وتعالى قال لهم قولوا بسم الله والحمد لله
واياك نعبد الخ ومثال التكلم على لسان الغير ما اذا امرك انسان
ان تكتب له رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه
الاحرف وفعلت كذا وكذا وانما تفعله على لسان آمرك قال الحسن
ان الله تعالى حمد نفسه حيث اخبر ان جنس الحمد او جميع المحامد له بقوله
الحمد لله فانه اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قال قائل او لم يقل
وان جنس الحمد او جميع افراده منحصر فيه ومختص به فان اللام في مثله للتعريف

الجنس او الاستغراق فان حمل على تعريف الجنس يفهم الحصر من لام لله وان حمل
على الاستغراق يفهم من مجرد الحمل ومن قال هنا ان فلانا مخصوص بانواع
المحاسن والمحامد كان مدحا له لاضافة المحاسن اليه وكذلك من قال
جميع المحامد لله تعالى كان هذا القول حمدا منه لله تعالى وكذلك من قال
استجمع في جميع خصال الخير كان هذا منه مدحا لنفسه فكذا قوله تعالى
الحمد لله حمد منه تعالى لنفسه ومدح الانسان نفسه بنفسه انما يقبح
لكونه منهيا عنه بقوله تعالى فلا تزكوا انفسكم فان الحسن والقبح شرعيان
والحسن ما امر به الشرع والقبيح ما نهى عنه ولا نهي في حق الله تعالى لانه
تعالى منزه عن ان يكون تحت امر احد او نهيه فلا يقبح منه تعالى ان
يحمد لنفسه الحميد كما يقبح منا ذلك الا ان الحسن رحمه الله يضطر الى
اضمار الامر في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين اهدنا وكذا
في بسم الله اي قل بسم الله وكذا وكذا فالاحسن ح ان يطرد الاضمار
في الكل فانه اذا اضمر ذلك في بسم الله يكون مضمرا في تمام السورة والمراد
بالاضمار اما ان يكون الا مضمرا حقيقة او يكون في حكم المضمر بان يكون
الكلام مقولا على السنة العباد لوله ليعلم كيف يتبرك باسم اي باي
عبارة يتبركون اذا ارادوا التبرك باسم وباي عبارة يحمدون
على نعمه وباي عبارة يتبرءون عن اشراك غيره تعالى به في العبادة
ويطلبون منه العون فيما يبغونه من المقاصد وباي عبارة يسالون
من فضله فلا يرد ان يقال ان ما ورد في التنزيل تعليم منه تعالى لرسوله

لنفس

لنفس تلك الا سور لا لكيفية ما تولوا ومن حق الحروف المفردة يريد حروف
المعاني فان الحروف وهي الاصوات المعتمدة على المخارج على قسمين
حروف مباني وهي التي تتركب منها الكلمة وليست في انفسها
بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك حروف زيد وضرب
وحروف معاني وهي التي تكون نوعا من انواع الكلمة مباينا لنوعي الاسم
والفعل فلابد ان تكون موضوعة لمعنى كحروف الجر والعطف ونحوها
وحروف المباني لما لم تكن كلمات في انفسها لم تكن لها حظ من الاعراب
والبناء بخلاف حروف المعاني فانها كلمات مستقلة الا انها لما لم يتحقق
فيها مقتضى الاعراب كان حقها البناء والاصل في البناء السكون
لخفته فان البناء لكونه حالة دائمة غير مختلفة باختلاف العوامل يقتضي
اخف الاحوال وهو السكون ولان السكون عدم الحركة والعدم اصل
في الحادث الا ان السكون لما تعذر في حروف المعاني التي جاءت على حرف
واحد من حيث انها كلمات براسها فجاز وقوعها في ابتداء الكلام والابتداء
بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى على الفتحة التي هي اخت السكون
في الخفة وهي لكونها ادوات كثيرة الدور على الالسنة تستحق الاخف
وهذا معنى قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح ومع هذا كسرت الباء
الجارة لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر اي لتميزها وانفرادها من
بين الحروف بلزومها لها وامتناع انفكاكهما معا عنها فيكون اللزوم
المذكور مختصا بها ومنحصرا فيها بناء على ان الباء داخلة على المقصور كما

في تخصيصك بالعبادة لا على المقصور عليه كما في نحو التعجب فخص بهما ن
ولكل واحد من الحرفية والجر يناسب الكسر اما الجر فلموافقة حركة الحرف
اثرها وعملها واما الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة
والكسر بمنزلة العدم لقلته اذ لا يوجد في الافعال ولا غير المنصرف من الاسماء
ولا في الحروف الا نادرا الجيم فان جعل كل واحد من كون الباء لازمة
للحرفية وكونها لازمة للجر دليلا مستقلا على كونها مكسورة ينتقض الدليل
الاول بواو العطف وفائه فانهما لازمتان للحرفية مع انهما ليستا مكسورتين
بل مفتوحتان وينتقض الدليل الثاني بكاف التشبيه فانها لازمة
للجر وليست مكسورة فلذلك قيل ان مجموع اللزومين دليل واحد
لا انكسار الباء حتى لا يرد النقض بما ذكر لانتفاء احد اللزومين فيه
فان كاف التشبيه لا يلزم الحرفية وان لزمت الجر وواو العطف وفاؤه
لا يلزمان الجر وان لزمت الحرفية فلما انتفى مجموع اللزومين فيهما
انتفى الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن بقي النقض بواو القسم
وتائه وباللام الجارة الداخلة على المضمر فان لزوم الحرفية والجر متحقق
فيها مع تخلف الحكم عنه لكونها مفتوحة والجواب ان لزوم الحرفية
والجر فيما ذكر من مواد النقض انما نشأ من الاضافة ومن اعتبار كون
الواو والتاء قسمية وكون اللام جارة وتعليل الكسر لا يتوقف
على اعتبار الخصوصية بل يكفي اعتبار مطلق الحروف المفردة فان خلاصة
التعليل انه كسرت الباء مع ان حق الحروف المفردة ان تفتح لامتيازها

من

من بين تلك الحروف بامتناع انفكاكها عن الحرفية والجر معا فظاهر ان هذا
انما يصح اذا اعتبر صورة الحرف من حيث دلالتها على المعنى مع قطع النظر عن
خصوصيته الناشئة عن الاضافة او غيرها فان شيئا من حروف الجر من
حيث هو حرف جر لا تنفك عن الحرفية والجر فيلزم ان يكون كلها مكسورة
فلا بد ان يكون المراد صورة الحرف المفردة مع قطع النظر عن الخصوصية
العارضة لها بسبب الاضافة او نحوها فصورة الباء مطلقا لازمة للحرفية
والجر معا بخلاف صورة الواو فانها قد يكون عاطفة وبخلاف صورة التاء
فانها قد يكون اسما كتاء المتكلم والمخاطب وكذا صورة الكاف قد يكون اسما
بمعنى المثل وبخلاف صورة اللام فانها قد لا تكون جارة قوله للفصل بينهما
وبين لام الابتداء فابقيت لام الابتداء على الاصل وهو الفتح وكسر
لام الجر لتكون حركتها موافقة لاثرها ولو عكس وجه الفرق لفاتت هذه
المناسبة وحملت لام الامر عليها لان الجزم في الافعال بمنزلة الجر في الاسماء
فصار اثر لام الامر بذلك بمنزلة الكسر ولم تكسر اللام الجارة
اذا دخلت على المضمر بل بقيت على الاصل وهو الفتح لعدم التباسه
بلام الابتداء على تقدير بقائها على الفتح لان لام الابتداء لا تدخل الا على
الضمير المرفوع نحو لانت وعبر عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء على ما
ذكره الزمخشري من ان حروف الجر كلها تسمى حروف الاضافة لانها
تضيف معاني الافعال الى الاسماء قوله من الاسماء التي حذفت اعجازها
اي اواخرها مثل يد ودم اصلها يدي ودمو وابن اصله بنو واسم بمعنى

لا من التي حذفت اوائلها
كما ذهب اليه الكوفيون

ابن زبيرت فيه الميم واصل اسم عند البصريين سِمْوٌ فاريد تخفيفه في الطرفين
لكثرة استعماله فحذف اخره لذلك ولتعاقب الحركات على حرف العلة ولم يجز
تخفيف اوله بالحذف لاستلزامه اجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت
الف الوصل ليمكن الابتداء فصار اسم على وزن اِفْع واختلف في وزن
اصله انه فِعل بكسر الفاء او فُعل بضمها وكل واحد منهما يجمع على افعال
كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على التقديرين اسماء وقيل
اسكن السين لانه لما حذفت الواو وبقي حرفان اولهما متحرك وثانيهما
ساكن والحرف الساكن لما صار اخر الكلمة بسبب حذف الواو حرك
واجري الاعراب عليه فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال
فاحتيج الى زيادة الهمزة للابتداء الا انها من حروف الزيادة وقول المص
لان من دابهم ان يبتدئوا بالمتحرك لا يصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة
حرف يبتداء به لان الابتداء لا يتوقف على زيادة الحرف بل يجوز تحريك
الساكن كما في قول من قال بسم الذي في كل سورة سِمُهُ وقوله والله
اسماك سُمًى مباركا فاذا لم يصلح دليلا على زيادة المطلوح فاولى ان لا
يدل على زيادة الهمزة بخصوصها وفيه اشعار بان الابتداء بالساكن
ممكن في نفسه وواقع في بعض اللغات قيل ومن تتبع لغة العجم
يجد فيها من الابتداء بالساكن المدغم شيئا لاسيما في لغة الخوارزم
الا انه غير واقع في لغة العرب لاستلزامه كلفة وعيا ولكنة وكراهة على السمع
وبشاعة فلذلك جرت عادتهم على ان يبتدئوا بالمتحرك وعلى ان يقفوا

على الساكن

على الساكن لان الوقف ضد الابتداء فجعل علامته ضد علامة الابتداء
نقل عن صاحب المفتاح انه قال في الصرف دعوى امتناع الابتداء
بالساكن فيما سوى حروف المد واللين ممنوعة اللهم الا اذا حكيت عن
لسانك لكن ذلك غير مجدٍ عليك انتهى واستدل البعض على امكانه
بانه لو لم يكن الابتداء بالساكن لزم ان يتوقف التلفظ بالحرف في الابتداء
على التلفظ بالمعروض فيلزم الدور ثم استشعر ان يقال ان التلفظ بالحركة
انما هو مع التلفظ بالحرف فهو دور المعية لا دور السبق فاجاب عنه
بان وجود الحرف والحركة ليس الا في التلفظ ووجود المعروض سابق
بالذات على وجود العارض فلو توقف وجود المعروض عليه ولا شك ان الموقوف عليه
اسبق من الموقوف بالذات فهو دور السبق لا دور المعية بل يمكن ان
يمنع لزوم التوقف من امتناع الابتداء بالساكن لجواز ان يكون الحركة لازمة
للحرف ولا يتوقف الحرف عليها ومن زعم امتناع الابتداء يحتج بالاستقراء
وهو ان كان تاما لا يدل الا على عدم الوقوف وعدم الوقوع لا يستلزم الامتناع
فلما لم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المص في حيز الامكان حيث قال لان من
دابهم ولم يقل لامتناع آه قوله ويشهد له اي لكون لفظ الاسم من الاسماء
المحذوفة الاعجاز فانهم اتفقوا على ان تصغير الاسم سُمَيٌّ اصله سُمَيْوٌ ومن
اصلهم انه اذا اجتمع في اخر الكلمة واو وياء وسبق احدهما بالسكون
انقلبت الواو ياء وتدغم الياء في الياء وعلى ان جمع اسماء وجمع اسماء
اسامي وعلى ان الفعل منه سَمَّيْتُ ولو كان مشتقا من وَسَمَ لَسَمَ

سِمَةٌ وكان اصله وَسْمًا كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وُسَيْمًا وجمعه اوسامًا
والفعل منه وَسَمْتُ ولا يجيء سُمًى لغة فيه لان الناقص لا يجيء لغة من المثال
قوله ويجيء سُمًى كهُدًى عطف على تصريفهم وقوله لغة منصوب على الحالية من
سُمًى وقوله فيه اي في الاسم فان في الاسم خمس لغات اسم واسم
بكسر الهمزة وضمها وسم وسم بكسر السين وضمها وسُمًى على وزن هدى
قال المبرد سمعت العرب تقول اِسم وسِم وسُم وسماه وقيل الذين
لغتهم كسر همزة اسم يقولون سِم بكسر السين والذين لغتهم ضم همزته
يقولون سُم بضم السين وقيل من جعل اصله من سَمِيَ يَسْمِي مثل رَمَى
يرمي قال اسم وسِمٌ ومن جعله من سَمَا يَسْمُو قال اُسْمٌ وسُمٌ يقال
سَمَا يَسْمُو اذا علا وظهر واسم الشيء ولفظ معرف لمعناه ومعرف الشيء
متقدم في المعلومية على المعرَّف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى متقدما
عليه ومن جعله من وَسَمَ يَسِمُ سِمَةً تقول السِمة العلامة واسم الشيء
ولفظ كالعلامة المعرِّفة لمسماه ومعناه فسمى اسما لذلك واصله
وَسْمٌ فحذف منه الواو تبعا ليسم وزيدت الهاء في آخره عوضا عن
المحذوف في سمة كالعدة والصفة والزنة واصلها الوعد والوصف
والوزن وزيدت الف الوصل في اوله للابتداء وليكون عوضا عن الواو
فصار اسم اثرك الله به ايثارا قوله والله اسماك سُمًى مباركا يقال
سميت فلانا زيدا واسميته زيدا وبزيد وسَمَّيْتُهُ بزيد كله بمعنى
والاسم المبارك الذي يُتَبَرَّكُ به المتفأل كمحمد وسعد وسعيد ومبارك

والمعنى

لانه خلاف القياس فلا يصار اليه الا ضرورة
ولم يوجد الاراده ايضا في انواع تصاريف
الكلمة فانه لا يوجد كلمة ضوعف الاصل
فيها وفي جمعها وتصغيرها وسائر
تصاريفها كسيف وسنان
الجمع والتصغير
رد الشيء
الى اصله

والمعنى والله سماك باسم مبارك اختارك الله تعالى بذلك الاسم على غيرك
كما اخترت به نفسك اولا اختيارك قوله والقلب بعيد جواب عن
قول الكوفيين ان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكان حيث اخرت الواو
من اول الكلمة الى الاخر فان اسماء مثلا اصله اوسام فقلبت فصارت
اسما فاعل مثل اعلال كساء اصله كساو وكذا سمي اصله وُسَيْمٌ
فقلبت فصار سُمَيْوٌ واسامي اصله اواسم فقلبت فصارت اسامِوُ
قوله واشتقاقه اي عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمي به لانه
رفعة للمسمى وشعار له اي علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران
الى محفل الاعتبار والعرفان وعن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء
فان محقرات الاشياء ليس كثير منها مما يوضع له اسم خاص بل يعبر
عنها باسم جنسها او نوعها قوله لنقل اعلاله ترجيح لمذهب من جعله
من الاسماء المحذوفة الفاء فان في مختار البصريين كثرة الاعلال
حيث حذف العجز وبني الاول على السكون وادخل همزة الوصل عليه
ثم رده بان كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عديم النظير
وقولهم اشاح واعاء في وشاح ووعاء ليس نظيرا له اذ ليس
فيهما تعويض همزة الوصل عن الفاء المحذوفة بل هما من باب ابدال
الف القطع من الواو ونقل عن الامام القرطبي انه يبتني لهذا الخلاف
ثمرة وقال من قال ان الاسم مشتق من السمو بمعنى العلو يقول انه
تعالى لم يزل موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم

لا تاثير لهم في اسمائه وصفاته وهو قول اهل السنة ومن قال
ان الاسم مشتق من الوسم بمعنى السمة يقول كان الله في الازل بلا
اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم
بقي بلا اسم ولا صفات وهو قول المعتزلة وهو اشد خطاء من قولهم
بخلق القرآن قوله ومن لغاته سِمٌ وسُمٌ اخرهما تبين اللغتين عن
قول الكوفيين ولم يجعلهما مما يشهد لقول البصريين مثل سُمًى لاحتمال
كون اصلهما وَسْمًا ثم تحذف الواو وتكسر السين في الاولى بناء على
ان الساكن اذا حرك حرك بالكسر وضمت في الثانية ليكون دليلا
على الواو المحذوفة بخلاف سُمًى فان اصله سُمَوٌ قلبت الواو الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها قوله باسم الذي في كل سورة سِمُه وبعده ارسل فيها بازلا
يقرمه فهو بها ينحو طريقا يعلمه قوله باسم متعلق بارسل والمستتر في ارسل
للراعي والبارز في فيها للابل اي باسم الله ارسل الراعي في الابل بازلا
اي فحلا انشق نابه وذلك في السنة التاسعة وربما بزل في
السنة الثامنة حال كون المرسل قرمه اي ترك عن الاستعمال بالركوب
والحمل عليه ليتقوى للفحلة الجوهري المقرم البعير المكرم لا يحمل عليه
ولا يذلل ولكن يكون للفحلة وقد اقرمته فهو مقرم وسنة قيل للسيد
قرم مقرم تشبيها بذلك فهو اي البازل يقصد بتلك الابل
طريقا يعلم لاعتياده بتلك الفعلة قال الامام الرازي في تفسيره
قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية

الذي ص

وقال المعتزلة

وقال المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير
المسمى وغير التسمية وهي وضع الاسم ثم قال لا بد ان يتبين اولا ان الاسم
ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس
المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات
مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك
الحقايق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى و
الخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كان المراد
بالاسم الذات ذات المسمى وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا
الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذلك الشيء وهذا
وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت
ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث
ثم قال واعلم انا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تاويلا
دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى
من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب
ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم
ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى ثم قال الا ان فيه اشكالا
وهو ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب
الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين لا بد ان يكون مغايرا
للآخر انتهى كلامه وهذا الاشكال سهل لان الفرد قد يعرض

ماهيته نظرا الى التغاير الاعتباري كما في العلم بالعلم فانه باعتباره في نفسه
معلوم وباعتبار حضوره في الذهن علم وكذا اذا كان الشيء عالما
لنفسه فكذلك لفظ الاسم فانه اسم لنفسه ومسمى باعتبارين فانه
لما صدق عليه تعريف حقيقة الاسم كان فردا من افرادها والفرد متحد
مع الحقيقة جعلا ووجودا فكان لفظ الاسم بهذا الاعتبار نفس المسمى وباعتبار
كونه لفظا دالا على تلك الحقيقة اسما الا ان هذا التأويل الذي استخرجه
الامام لا تعلق له بمحل الخلاف لان الخلاف ليس في لفظ الاسم فقط
بل في كل ما يصدق عليه لفظ الاسم كزيد وهند فنقول الحق والاسم
ان اريد به اللفظ الخ محصول ما ذكره الامام مع زيادة من قبله
وتلخيصه انه لا معنى للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة بان الاسم عين
المسمى او غيره لان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع في انه غير
المسمى وان كان الذات وان لم يشتهر به فلا نزاع في انه عينه وان كان
الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفين بل قد يكون احدهما وقد يكون
واسطة بينهما وهذا البحث تحير في تحريره فضلاء المتقدمين
والمتأخرين والاحسن ما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم
قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى
كما في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ او المسمى كقولك
رايت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقايل بالغيرية يحمله على اللفظ
وبالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم

عين

عين المسمى جعله ايضا عينا لان عين العين عين قوله ويتعدد تارة اي
وقد يتعدد الاسم مع اتحاد المسمى كما في الترادف واجتماع الاسم
واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما في المشترك
قوله وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ جواب
عن سؤال مقدر يرد على قوله لم يشتهر الاسم بهذا المعنى تقرير السؤال
ان المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه والوقوع
في القرآن دليل الاشتهار قال الامام واحتج من قال الاسم هو
المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك
المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا
قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته التي تحته وقع عليها
الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك
المرأة فكانت تجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول
ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها
عن النقص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة
لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث اي الفحش وعما يشعر
سوء الادب في حقها كذكره على وجه التحقير او تسمية الغير به او بيانه
بما لا يليق وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي
يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها ثم قال
التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين

اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع
وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما
معلوم بالضرورة انتهى كلامه وقال البغوى الاسم هو المسمى وعينه
وذاته قال الله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى اخبر ان اسمه يحيى
ثم نادى الاسم فقال يا يحيى وقال ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها واراد الاشخاص المعبودة لانهم كانوا يعبدون المسميات
وقال سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك انتهى كلامه قوله
او الاسم مقحم جواب ثان معطوف على قوله المراد به اللفظ قوله كما في
قول الشاعر يعني لبيد بن تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما
وهل انا الا من ربيعة او مضر فقوما وقولا بالذي قد عرفتما
ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما
ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر قوله تمنى اى تتمنى حذف احدى التائين
قوله من ربيعة او مضر اي من قبيلتهما فانهما ماتا وانقرضا فانا كذلك
ثم امر بنيته بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من محاسن
اخلاقه واحاسن افعاله وفضائله ونهاهما عما يفعله غيرهما من اهل
الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله الى الحول
متعلق بقوله فقوما وقولا اى افعلا هذه الندبة والعزية الى تمام الحول
كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اى ثم اودعكما واسلم عليكما سلام
توديع واقبل عذركما ان تركتما الندبة والبكاء بعد هذا لانكما بكيتما حولا
كاملا

كاملا ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر قوله وان اريد به الصفة كما هو راى الشيخ
هذا قيد للصفة لا للارادة يعني ان اريد به صفة على راى الشيخ وهي مبداء
الاشتقاق الذى يسمونه الصفة المعنوية واما الاسم على رايه فما دل على الذات
مشتقا كان او غيره كما سيظهر مما سينقل عنه ان شاء الله وهو احتراز
عن راى من فسر الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قوله
انقسم اى انقسم الاسم بهذا المعنى انقسام الصفة عنده الى ما هو
نفس المسمى كالوجود الخاص والذات والى ما هو غيره كالايجاد و
الاحياء والى ما ليس هو ولا غيره كالعلم والقدرة وانقسامها عنده
الى تلك الاقسام مذكورة في الكتب الكلامية يشهد به التتبع فاندفع
بما قررنا ما قيل اولا ان كلامه يدل على ان المراد عند الشيخ ابدا هو
الصفة ولم يوجد في كلامه ما يدل عليه بل ما يدل على خلافه كما ستنقل عنه
قال المتكلمون صفات الله تعالى اما حقيقية كالوجود والحيوة والقدرة
~~والالفاظ~~ والارادة او اضافية كالوجوب والحلول او عدمية
كالفنا وعدم التحيز قال الاشعرى ومن تابعه الوجود عين حقيقته
تعالى وما عدا الوجود من الحقيقيات لا عين الذات ولا غيرها والاضافيات
والعدميات غير الذات وثانيا ان انقسام الصفة عنده الى
الاقسام المذكورة غير مسلم وانما المنقول عنه ان الاسم هو الذى
ينقسم اليها فانه نقل عنه في المواقف ان الاسم اى مدلوله قد يكون
عين المسمى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه

الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي وقد يكون
اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون
الشيء موصوفا بالصفة
الفلانية كالعالم
والقادر

والقدرة

وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما لا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على الصفات الحقيقية القائمة به تعالى وثالثا ان الصفة لا بد ان تدل على معنى زائد على الذات فلا محال لكونها عين المسمى اذ المراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى لا مجرد الصدق والا لكان جميع الصفات المحمولة عينا اما الاول فلانه انما يرد اذا جعل قوله كما هو راى الشيخ قيدا للارادة وقد عرفت انه قيد للصفة واما الثانى فلان التتبع يفيد تسليم انقسام الصفة اليها بل يدل على ان انقسام الاسم اليها عنده باعتبار انقسام الصفة اليها عنده قال فى شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعرى ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما الثالث فلان مراده بالصفة كما عرفت مبدا الاشتقاق لا المشتق ولو سلم ان مراده ذلك فانه اى المبدا عنده قال فى شرح المقاصد الشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وظهر ايضا ان الشيخ لم يذهب الى ان اسماء الله تعالى بمعنى صفاته ثلثة اقسام ولم يفهم ذلك من عبارة المتن ايضا حتى يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفة على ما مدلوله

ومن مذهبه انها لا هو ولا غيره والعلم صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات والصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة فى حق الله تعالى هو الحيوة وهى صفة باعتبارها يصح ان يكون عالما قادرا

مما يدل على نسبة ما غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره منه

كل صفة امكن مفارقتها عن الذات فهى غيره كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا وما يمتنع انفكاكه عن الذات كالعلم والقدرة من الصفات النفسية له تعالى لا يقال انه عن الذات ولا غيره بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه منه

مجرد

٣٦

مجرد الذات بلا معنى زائد محل نظر على انه لا يجدى نفعا لما عرفت ان الوجود كذلك فتدبر كذا حقق المولى خسرو وهذا المقام قوله لان التبرك على تقدير ان يكون الباء للملابسة والاستعانة على تقدير ان يكون للاستعانة بذكر اسمه تعالى اما الاول فظاهر لان التبرك لا يكون الا باسم لانه غاية ما يمكن للعبد وكذا الثانى لان الاستعانة لان الاستعانة حقيقة وان كانت بذاته تعالى وكيف لا وقد قال تعالى تعليم الاستعانة واياك نستعين الا ان الطريق الى تحصيلها الا ذكر اسمه تعالى فجعل مستعانا به تعظيما وتبجيلا قوله او للفرق بين اليمين والتيمن فان قوله بالله كذا يحتملهما واذا قال بسم الله تعين التيمن والتبرك لان اليمين يكون بالله تعالى لا باسم فتدبر قوله ولم يكتب الالف على ما هو وضع الخط جواب عما يقال ان همزات الوصل حكمها فى الابتداء الثبوت وفى الوصل السقوط وعلماء الخط اعتبروا فى كتابتها حكمها فى الابتداء فاثبتوها فى الكتابة مطلقا كما فى اقرأ باسم ربك فلم لم يكتبوها فى باسم الله فاجاب عنه بتسليم ان ذلك هو الاصل لكن خولف هذا الاصل ههنا لكثرة الاستعمال تلفظا وكتابة فان كلمة بسم الله مذكورة فى اكثر الاوقات عند اكثر الافعال وتكثر كتابتها ايضا وكثرة الاستعمال توجب التخفيف من اى وجه كان مع انها لم تترك بالكلية بل انها لما حذفت بعد الباء طولوا هذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التى بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك

اما الملابسة على وجه التبرك

لا يخفى ان المقام يقتضى الحصر حتى يتم الدليل على قوله ولم يقل بالله فالمعنى اى لا يكون كل واحد منهما الا ان يذكر اسم فلا يتم من التوجيه فى صحة الاستعانة

فى زيد لفظ الاسم فى التيمن واليمين

بالالف ردوا الباء الى صورتها الاصلية وقال الخليل انما حذف الالف
في قوله بسم الله لانها انما ادخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة
غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت
في الخط ولم تسقط في قوله اقرا باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف
فيه كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرا باسم ربك مع بقاء المعنى
صحيحا فانك لو قلت اقرا اسم ربك صح المعنى ولو حذفت الباء
من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق كذا في التفسير الكبير ولا يخفى ما
فيه من وجوه وقيل انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا
كتاب الله تعالى الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا
الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله تعالى قوله
والله اصله الاله تعبير المص احسن مما في الكشاف اما اولا فلان قوله
والله اصله الاله يوهم ان الالف واللام معتبر في الاصل وليس كذلك
للوفاق على زيادتهما على الاصل وانما اوردهما اشارة الى الاله بالتنكير
ولذا قال المص اصله اله واما ثانيا فلانه لما قال اصله الاله احتيج
في توجيه قوله وعوض عنها حرف التعريف الى ان يقال المراد التعويض
بالنظر الى الاصل الحقيقي وهو اله ولا حاجة اليه في عبارة المصنف
واما ثالثا فلان المعدود من اسماء الاجناس اله بالتنكير
والغالب هو الاله بالتعريف فقوله اولا والاله من اسماء الاجناس
وقوله ثانيا ثم غلب على المعبود بحق لا يخلو عن مسامحة بخلاف

قول

قول المص واله في اصله لكل معبود ثم غلب على المعبود بالحق واعلم ان العلماء اختلفوا
في لفظ الجلالة فمنهم من تورع عن طلب ماخذه وذكر معناه ومنهم من قال العلم
مشتق لكنا لا نعرف المشتق منه ولم نتكلف بمعرفته وسكت المص عنها بل لم
تعرض لمذاهب اخر واصولها اربعة الاول ما ذهب اليه جمهور اهل اللغة
من انه اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها صفات ومشتقة
ليعرف المكلف معناها فيتوسل بها اليه فان قدماء الفلاسفة انكروا ان يكون
لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم بناء على ان المراد من وضع الاسم الاشارة
بذكره الى المسمى فلو كان لله تعالى بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم
ان يذكر عند احد لتعريف ذلك المسمى له وقد ثبت ان احدا من خلقه لا يعرف ذاته
المخصوصة البتة فكيف يشار اليه بذكر اسم واذا لم يصح ان يشار اليه بذكر اسم
لم يبق في وضع الاسم لذاته المخصوصة فايدة فثبت ان هذا النوع من الاسم
مفقود وان جميع اسمائه صفات مشتقة وهي ما يدل على ذات مبهمة باعتبار
معنى معين وانما قلنا ان ذاته المخصوصة ليس معقولا لاحد لانا اذا رجعنا
الى عقولنا لا نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا احد امور اربعة اما العلم
بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات
السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت
بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت
بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كان حقيقته ايضا مغايرة
لدوام وجوده وثبت ايضا ان حقيقته تعالى مغايرة للاعتبارات السلبية

والاضافية واذ قد تحقق ان الجنس في معقولنا من معرفة تعالى الا بهذه
الامور الاربعة وانها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة
غير معقولة للبشر وانه لا سبيل لنا الى ادراكه من حيث هو هو وهو
المسمى بالمعرفة الذاتية وانما نعرفه بالامور الخارجية عنه وهي المعرفة الوصفية
وهي كما اذا رأينا بناء علمنا بطريق الاعتبار بانه لا بد له من بانٍ فالمعلوم
بالذات هو البناء واما الباني فهو معلوم بالعرض في هذا الصورة وعلم
الباني بكونه بانيا له لا يستلزم علم بخصوصيته وخصوصية حقيقته وانها
من اي انواع الماهيات والمعرفة الذاتيات الذاتية كما اذا عرفنا
اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا
فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة
للبياض والسواد الا هذه الكيفية المرئية وكذا الحال اذا رأينا الحادثات
وعلمنا باحتياجها الى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية وهي
التي في وسع البشر في الدنيا وهذا الكلام وقع استطرادا فلنرجع
الى المقصود وهو ان المص تعرض ههنا لاقوال اربعة في لفظ الجلالة
الاول انه اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة والثاني انه اسم عربي
علم غير مشتق كما ذهب اليه الخليل والزجاج والثالث انه صفة
مشتقة صارت علما بالغلبة واختاره المص والرابع انه سرياني
معرب واصحاب المذهب الاول وهم الذين قالوا انه اسم عربي مشتق
تفرقوا بحسب القسمة الاولى الى ثلثة اقوال الاول ان اصله اله والهمزة

فيه اصلية والثاني ان اصله اله وهمزته منقلبة عن واو كهمزة اعاء ووشاح
والثالث ان اصله لاه مصدر لاه يليه والقائلون بالقول الاول
تفرقوا خمس فرق الاولى من ذهب الى انه من اَلَهَ بفتح اللام اي تحير
بكسر اللام مثل عبد عبادة وزنا ومعنى والثانية من ذهب الى انه
من اَلِهَ بكسر اللام اذا تحير والثالثة من ذهب الى انه من اَلِهْتُ
الى فلان بمعنى سكنت اليه والرابعة من ذهب الى انه من اَلِهَ اذا فزع
بالكسر والخامسة ذهبوا الى انه من اله بالكسر اذا ولع فمجموع
اقوال اصحاب المذهب الاول سبعة بينها المص الى قوله وقيل علم للذات
ومن قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت الهمزة في تصاريف
الكلمة يقال اَلَهَ وتَأَلَّهَ واستَأْلَهَ بمعنى عبد وتعبد واستعبد فانها ثابتة
فيها وفيما يتصرف منها فعلم منه انها اصلية فحمل فان الحرف الاصلي ما ثبت في
تصاريف الكلمة واستدل على كون اصل لفظ الجلالة على صيغة آله باستعماله في معنى
الجلالة كما في قوله معاذ الاله ان تكون كظبية ولا دُمْيَةٍ ولا عقيلةِ ربرب
قوله معاذ مصدر مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة في الاعتصام بالله اي
اعوذ بالله عوذا والدُّمْيَةِ بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة كذا
في الحاشية السعدية وفي الصحاح هي الصورة من العاج ونحوه وعقيلة كل شيء
اكرمه ومختاره والربرب القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه
الحبيبة بشيء منها وان جرت العادة الشعراء على ذلك ولما فيها من
معنى النفي اتى بلا المؤكدة للنفي كما في قوله الى الله ان اسمو بام ولا اب

قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع اي ولكون الالف واللام عوضا عن حرف اصلي وكانت الالف جزءا من العوض كانت بمنزلة الحرف الاصلي فقطعت لذلك وهذا الدليل يقتضي ان يكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اي حال النداء وغيرها ولا تسقط في الدرج اصلا مع انها تسقط في الدرج في غير النداء بل نقل عن الخليل ان اصل هذه الهمزة القطع الا انها اسقطت في الدرج في غير النداء طلبا للخفة لكثرة استعمال اللفظ الشريف ولم تسقط حالة النداء لان اسقاطها فيها يوهم كونها اداة التعريف المستلزم لاجتماع اداتي التعريف قال صاحب الضوء في سبب اختصاص القطع بالنداء انها انما تجردت للتعويض في النداء لان التعريف الندائي اغنى عن تعريفها فلم يلاحظ معها شائبة التعريف اصلا حذرا من اجتماع اداتي التعريف فلما تمحضت للعوضية عن حرف اصلي جرت مجرى الهمزة الاصلية فقطعت واما في غير النداء فقد روعي فيها اصل حالها فسقطت في الدرج مع كونها للتعويض قوله الا انه استدراك بمعنى لكنه وضمير انه للفظ المذكور سابقا لما ذكر ان اصله اله وهو اسم جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا قال تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال اتخذ الهه هواه توهم ان لفظة الله ايضا اسم جنس فرفع هذا الوهم بقوله الا انه مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام قوله والاله في اصله لكل معبود يشعر ان الها كالامام والكتاب في انه بمعنى مفعول فان الكتاب بمعنى المكتوب فعال

والامام

والامام بمعنى المؤتم به فلذلك الاله بمعنى المألوه اي المعبود فيكون صفة مثلهما وهو المذهب الثالث الذي يشير اليه المص فيما بعد بقوله والاظهر انه وصف في اصله وهو في هذا الموضع بصدد انه اسم مشتق وجعل الاله بمعنى المعبود بيانا في ذلك والجواب انه ليس المراد بقوله الاله في اصله لكل معبود انه بمعنى المعبود ومرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذات المعبود مطلقا ثم غلب على المعبود بحق وهذا القدر لا يقتضي الوصفية فان الاسم المقابل للفعل والحرف انما يسمى باسم الصفة اذا كان موضوعا للشيء باعتبار بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة ذلك الشيء المبهم بخصوصية ما من كونه انسانا او فرسا عالما او جاهلا ونحوهما ولا يلاحظ الا بالاعم الذي ليس فوقه عام كالشيء او لا يكون ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الابهام الا ضرورة ان المعنى لا يقوم الا بالذات ولذلك فرقوا الصفة بما يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين وارادوا بالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه كالانسان والفرس او بغيره كالعلم والجهل وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين شخصيا كان او نوعيا او جنسيا وبالمبهمة خلافها ومثلوا الصفة بنحو العابد والمعبود والاسود والابيض والتزموا ذكر الموصوف

قوله وعوض عنها الالف واللام اشارة الى ان يكون الحذف على خلاف القياس فان المحذوف قياسا في حكم المثبت فلا يعوض عنه شيء

اي قبيل الغلبة

معه لفظا وتقديرا ليتبين الذات والاسم بالمعنى الاعم ويقال له
اسم بالمعنى المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة بدون ملاحظة
ما فيه من المعاني كرجل وفرس وعلم او جهل اوضع ملاحظة من غير
ان يكون مقصودا بعض الاوصاف والمعاني كرجل موضوع للانسان
مع الذكورة والاحمر اذا جعل علما لشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان
والمكان والآلة والامام والكتاب ونحو ذلك مما لا يحصى ويستدل
على ان المقصود هو المعنى او الذات بان ما قصد فيه المعنى لا يوصف
ويوصف به وما قصد فيه الذات بالعكس فهذا هو المعيار في
التفرقة بين الاسم والصفة ولا خفاء في ان الاله من قبيل الثاني
فانه يوصف ويقال اله واحد ولا يوصف به فلا يقال شيء اله فيكون
اسما لا صفة قوله ثم غلب على المعبود بالحق اي ثم غلب الاله المعرف باللام
على ذات الواجب وجوده فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند
اطلاقه كسائر الاعلام الغالبة ثم اريد تاكيد اختصاص لفظ الاله به تعالى
بتغييره فحذفت الهمزة ثم ادغم لام التعريف في لام الاصل فصار لفظ
الله اكثر اختصاصا بالمعبود بالحق بسبب حذف الهمزة والادغام
فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف
المطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا فكما ان النجم قبل الغلبة يجوز
اطلاقه على كل نجم معهود فكذا لفظ الاله يطلق قبلها على غيره تعالى وبعده
لم يطلق على غيره اصلا هكذا احقق الفاضل الشريف هذا الموضع

ثم

باطلاق اللفظ بل يكون المقصود الذات صح

ثم ايده بما نقله عن الفاضل اليمني وهو قوله جعل صاحب الكشاف لفظة الله
مختصا بخلاف الاله مع انه غالب والغالب ايضا مختص بناء على ان الاله
في اصل وضعه قبل غلبته كان يستعمل في المعبود مطلقا واما الله فلم
يستعمل الا في المعبود بالحق انتهى كلامه ولنفصح بهذا الموضع زيادة
غلبة اسم الجنس وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه قال الفاضل
الرضي وقد يكون بعض الاعلام اتفاقيا اي يصير علما لا بالوضع والتسمية
بل لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه ثم اعلم ان اسم
انما يطلق على بعض افراده المعين باداتي التعريف وهما اللام والاضافة
فالعلم الغالب اما مضاف او ذو اللام فالمضاف نحو ابن عباس
غلب على عبد الله رض من بين اخوته وكذلك ابن عمر وغير ذلك وذو
اللام كالنجم والصعق واللام في الاصل لتعريف الجنس العهد وقد
تقدم ان العهد قد يكون بجري ذكر المعهود قبل كما في قوله ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول وقد يكون بعلم المخاطب به قبل ذكره لشهرته
نحو قولك خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد فاللام التي في
الاعلام الغالبة من القسم الثاني فان لفظة النجم قبل العلمية الذي هو
المشهور المعلوم للسامعين من النجوم بكون هذا الاسم اليق به من
بين امثاله وكذا البيت في بيت الله لان غيره كان بالنسبة اليه ليس
بيتا وكذا المضاف نحو ابن عباس لان التعريف الحاصل بالاضافة
كالحاصل بلام العهد سواء فلا يقال غلام زيد الا لابيع غلمانه بهذا الاسم

اسم الجنس

ولام العهد هي اللام التي عهد المخاطب ما قصد بها
قبل ذكره اي لقيته وادركته يقال
عهدت فلانا اي لقيته وادركته
بسبب شهرته وفي النجم
وبعض اللام للعهد
الغلب كالنجم
والكتاب
والبيت

اي لشهرة ذلك الفرد المعهود
من بين افراد جنسه
بكونه فرداله

حتى كان غيره ليس علما له بالنسبة اليه والحاصل ان المضاف وذا اللام
الغالبين في العلمية بحسب كونهما اشهر فيما غلبا فيه منهما في سائر
الافراد التي شاعا فيها قبل العلمية فاذا صارا علمين لزم الاضافة فيما
كان مضافا فلا يجوز تجريده عنها واما ذو اللام فالاكثر فيه ايضا لزوم
اللام وقد يجوز تجريده عنها كما قيل في النابغة نابغة وذلك قليل
قال سيبويه قد يكون افعا ان علما لليوم المعين بلا لام قوله واشتقاقه
من أَلَهَ بفتح اللام من باب فتح ومنع إلاهة بكسر الهمزة ومد اللام
والوهة بضم الهمزة فيهما ومنه قراءة ابن عباس ويذرك
والاهتك بكسر الهمزة بمعنى وعبادتك على اضافة المصدر الى مفعوله
وكان ابن عباس يقول ان فرعون كان يُعبد كذا في الصحاح فيكون اله
بمعنى مالوه اى معبود وكونه الها في الازل لا يستلزم ازلية العابد كما لا
يستلزم كونه في الازل خالقا ورازقا ان يكون المخلوق والمرزوق ازليا
لان المعنى ان شانه ان يخلق ويرزق وانه يستحق للعبادة ممن يصح
صدورها منه وكونه بذلك المعنى ككون كتاب بمعنى مكتوب فلا يلزم منه
ان يكون صفة لا اسما كما اشرنا اليه سابقا قوله وقيل اشتقاقه
من أَلِهَ بكسر اللام وكذا الكلمات التي بعده اذا تحير فيكون الاله
بمعنى المتحير فيه اى في معرفته قوله اى سكنت اليه في الاساس سكنت
الى فلان استانست به واستقررت عنده ولا تستقر القلوب
ذاهبة في سبيله الا بذكره والوصول اليه فالاله بمعنى

المكون

اى لا من البهائم والاطفال والمجانين فاذا
قيل اله العالمين يخص العالمون بمن يصح
كونه عابدا بشهادة العقل كما في قوله
الله خالق كل شيء فان الشيء يختص فيه
بغيره تعالى من حيث ان
العقل تشهد بانه
تعالى ليس خالق
نفسه

المكون اليه قوله او من أَلِهَ اذا فزع من امر نزل عليه وآلهه غيره
اذا اجاره اى خلصه عما يخاف وازاله عنه فالهمزة للسلب كما في الشكية
وقلت اذ مفزوع منه لان العابد يفزع اليه حقيقة حقا كان او باطلا
فيكون الاله بمعنى المفزوع والملجا واذ يجير العابد حقيقة ان كان الها
بالحق او بزعمه ان كان باطلا فيكون الاله بمعنى المامن والمنجا قوله
اذا اولع بامه على صيغة المبني للمفعول اى اغرى بها والتجا اليها
بالحرص والشوق وكذا يولعون على صيغة المجهول اى يلتجئون
قوله او من وَلِهَ اذا تحير هذا تصريح بان أَلِهَ بمعنى تحير لغة مستقلة
وان همزته اصلية وليست منقلبة من الواو وان وَلِهَ لغة
اخرى وانهما مترادفان على معنى التحير ولم يذكر وجه اشتقاقه
من وله اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تتحير في معرفته
وصرح بان اصله ولاه لان المشهور ان مصدر وَلِهَ وَلَهٌ ووَلَهَانٌ
ولم يشتهر وِلَاهٌ مصدرا له قوله فقيل عطف على قلبت قوله كما في اعاء
واشاح في وعاء ووشاح شبهه بهما في كون همزته منقلبة عن الواو
ورد هذا الوجه بجمعه على آلهة ولو كان اصله وِلَاها لكان ينبغي ان
يجمع على اولهة لان جمع التكسير كالتصغير يرد الشيء الى اصله
قوله وقيل اصله لاه عطف على قوله والله اصله اله قوله اذا احتجب
وارتفع يشير الى ان له معنيين احدهما الاحتجاب كما في قول
الشاعر لاهت فما عُرِفَتْ يوما بخارجة يا ليتها خرجت حتى رأيناها

وفي بعض النسخ اذا اولع بابه
على بناء المعلوم ووجهه
من باب علم بمعنى
اشتقاق

اى يرد الحروف المنقلبة

وثانيها الارتفاع يقال لاه فلان اى ارتفع فقوله لانه تعالى محجوب عن
ادراك الابصار ناظر الى الاول وقوله ومرتفع على كل شيء ناظر
الى الثانى اى مستعل عليه استعلاء معنويا رتبيا ومرتفع ايضا اى
متنزه عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات وقوله لانه
تعالى محجوب فيه مساهلة بناء على ما نقل عن الامام انه قال يقال
حقيقة الصمدية محتجبة على العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان
المحجوب مقهور لا يليق الا بالعبد واما الحجر فقاهر قوله وتشهد له
اى لكون اصله لاها قول الشاعر كحلقة من ابى رباح
يشهدها لاهه الكبار الحلقة قوم يتحلقون لامر وابو رباح
بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف
الباء مبالغة الكبير اى كجماعة جلسوا حول ابى رباح يشهدها
اى يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار اى الاله ابى رباح وهو صنم الذى
اتخذه الها وهذا البيت رواه الجوهرى هكذا كدعوة من ابى
رباح يسمعها لاهه الكبار من الدعاء وفى بعض النسخ
الجوهرى كدعدة وهى اسم الارتعاد وهو الاضطراب قوله
وقيل علم لذاته المخصوصة وليس مشتقا وهو ما وضع لذات
مبهمة باعتبار بعض معانيه واوصافه وهو معطوف على قوله والله
اصله اله تعالى فكانه قال وقيل لا اصل له ولا اشتقاق وهذا
المذهب ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه

الى سيبويه والاصوليين والفقهاء وقال ان الذين قالوا انه لا
يمتنع فى قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان
يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك
فلا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة وعلل هذا القول بانه
يوصف فيقال ان الله الحى القيوم مثلا ولا يوصف به فلا يقال الحى القيوم
الله فان قيل كيف لا يوصف به وقد قال تعالى فى سورة ابراهيم
الى صراط العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات الاية فقد جعله وصفا
لما قبله قلنا فيه قراءتان احديهما الرفع بالابتداء فلا اشكال
عليه وهو ظاهر وثانيهما الجر على انه عطف بيان كما تقول تشرفت
بصحبة العالم الفاضل زيد فان ذكر الشىء بمفهومات كلية واوصاف
تعم وغيره لا يعينه ولا يقطع اشتراكه فلما اتبع تلك الاوصاف
باسم العلم حصل الايضاح والتعيين وفى التعليل المذكور بحث لانه
لا يفيد كونه علما للذات المخصوصة وهو المدعى وانما يفيد عدم كونه من
الاوصاف المشتقة وهو لا يستلزم المدعى لجواز كونه من اسماء الاجناس
فان اقسام الاسم ثلثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس
والاسماء المشتقة وانتفاء احد هذه الاقسام لا يعين احد الباقين
قوله ولانه لا بد من اسم يجرى عليه صفاته المراد من وجوبه لزومه الوجوب
بمقتضى قانون الوضع اللغوى واستعمالات العرب كما نقل عن الجنزى
انه قال اذا كان الله صفة وسائر اسمائه صفات لم يكن للبارى تعالى

اسم ولم تبق الوهية شيئا من الاشياء المعتبرة الا سمية ولم تسم خالق
الاشياء ومبدعها وهو محال وليس المراد به الوجوب العقلي لان
وضع الالفاظ باختيار الواضع فيجوز ان يضع لشيء الفاظا دالة
على ما فيه من المعاني ولا يضع لذاته المخصوصة اسما مخصوصا نعم يستحيل
وجود الصفات بدون ذات موصوفة بها وعدم الاسم الدال على الشيء
لا يستلزم عدمه قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اي ولا يصلح
لان يكون اسما للذات المخصوصة من بين اسمائه سوى لفظ الجلالة
لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف سائر الاسماء الحسنى فانها
صفات مشتقة بلا خفاء فان قيل ضرورة اجراء الصفة تندفع بكونه
اسم جنس فمن اين تثبت العلمية قلنا المراد بالصفات في قوله
لا بد له من اسم تجري عليه صفاته هي الصفات المختصة به تعالى ولا يكفي في
اجرائها الا الاسم الخاص به تعالى لان من شان الصفة الحمل على الموصوف
واقل مرتبة الموضوع كونه مساويا للمحمول فان قيل لا يلزم من
كونه اسما خاصا به تعالى علميته لجواز كونه اسما لكلي منحصر في شخصه
كالشمس قلنا لما يجري عليه احكام المعارف تعين انه اسم علمي
قوله ولانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا وذلك لانه لو
كان وصفا لكان كليا لان مفهوم الصفة شيء ما حصل له المشتق منه
وهذا مفهوم كلي غير مانع من وقوع الشركة فيه ولا يخفى ان اثبات
ما يصح اشتراكه بين كثيرين لا يستلزم التوحيد وذلك باطل لاجماع

العقلاء

العقلاء على انه توحيد والظاهر في العبارة ان يقال ولانه لو لم يكن
علما سواء كان صفة او اسم جنس لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا
فان ثبوت العلمية لا يكون ظاهرا لاستلزام عدمها محالا وما ذكره انما
يفيد صريحا انتفاء الوصفية وانتفاؤها لا يوجب كونه علما لجواز
كونه اسم جنس في بادي النظر الا ان ما يدل على نفي كونه وصفا
لما دل في نفس الامر على عدم كونه اسم الجنس لكونه كليا كالوصف
اكتفى بنفي كونه وصفا قوله والاظهر انه وصف في اصله هذا هو المذهب
الثالث من المذاهب الاربعة واختاره المص بدلالة قوله والاظهر وقدم
اولا ما يندفع به الوجوه الثلثة المذكورة في اثبات العلمية فقال لكنه لما غلب
عليه بحيث يستعمل في غيره بعد الغلبة ولما لم يكن هذا القدر من الغلبة
كافيا في علمية الوصف لوجوده في الرحمن زاد قوله وصار في افادة التعين
كالعلم القصدي كاينا مثل الثريا والصعق فانهما وصفان في الاصل وصار
الاول علما للنجم والثاني خويلد بن نفيل بالغلبة متشابهين بالعلم
القصدي في افادة التعين وان كان بين الممثل وبين الثاني من
الممثل بهما فرق من حيث ان الغلبة في الممثل وفي الاول من الممثل به
تقديرية وفي الثاني تحقيقية اما انهما وصفان في الاصل فلان
الثريا تصغير ثروى تانيث ثروان صفة مشبهة من الثراء
وهو كثرة المال او من الثروة وهو كثرة العدد الجوهري الثراء
كثرة المال ومال ثري على فعيل اي كثير ومنه رجل ثروان

فانه لا يستعمل في غيره تعالى مع ان الصفة
وليس بعلم بدليل انه يوصف به
ولان معناه البالغ في الرحمة
والانعام لا الذات
المخصوصة
كاسم الله

وهو الكواكب
المجتمعة المسماة
بنات النعش
الصغرى

وامرأة ثروى وتصغيرها ثريّا والثروة كثرة العدد يقال انه لذو ثروة

وذو ثراء يراد به لذو عدد وكثرة مال والصعق صفة مشبهة

لمن اصابته الصاعقة وهي نار تسقط من السماء في رعد شديد واما

انّ الغلبة فيهما تقديرية وفي تحقيقية فلان التحقيقية عبارة عن

ان يستعمل اللفظ اوّلا في معنى ثمّ يغلب على آخر والصعق من هذا

القبيل والتقديرية عبارة عن ان لا يستعمل من ابتداء وضعه في غير

ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل كالدبران والعيوق

والله والثريا من هذا القبيل اذ لم يستعملا في غير المعبود بالحق والكوكب

المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس لا الاستعمال كان مقتضى القياس

ان يطلق كل واحد من الدبران والعيوق على كل ما يوصف بالدبور

والعوق لكن لم يرد الاستعمال بذلك العيوق نجم احمر مضيء في

طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لا يتقدمه واصله عيووق على فيعول

والدبران خمس كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو من

منازل القمر ويجوز ان يكون قوله مثل الثريا والصعق متعلقا

بقوله كالعلم بيانا له او بدلا منه ويكون المعنى وصار كالثريا والصعق

في صيرورته علما بالغلبة وان فرق بينهما بما مرّ فظهر ان ما قيل التشبيه

ليس في العلمية بل في مجرد الغلبة والا فالله من الصفات الغالبة كالرحمن

وهما من الاعلام الغالبة لم يصدر عن روية قوله اجرى مجراه جواب لما

اى اجريه مجرى العلم القصدى وهو الظاهر او العلم الغالب فمعنى

اجرائه

اجرائه مجراه عدّه من افراده واجراء احكامه عليه قوله في اجراء الوصف عليه

يندفع به الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في اثبات العلمية واعترض عليه بانه

اذا كان في الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لله تعالى

في اصل الوضع بل العروض الغلبة اسم يجرى عليه صفاته وهو ظاهر لزوما

وفسادا واجيب عنه بانه انما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية

والتقديرية ومن الغفلة عن اغناء التقديرية عن الوضع قوله وامتناع

الوصفية يندفع به الوجه الاول منها قوله وعدم تطرق احتمال الشركة

اليه يندفع به الثالث ثم شرع في ادلة هذا المذهب فقال لان

ذاته تعالى من حيث هو ذاته بلا اعتبار امر آخر اى صفة من صفاته حقيقية

كانت كالعلم والقدرة او غير حقيقية كالمعبودية والرازقية غير معقول

للبشر فيمتنع ان يكون مدلولا عليه بان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه

اى من غير ان يعتبر فيه امر آخر من صفاته سواء كان الواضع هو الله تعالى

او البشر اما الاول فلان الحكمة من تخصيص اللفظ بازاء المعنى تفهيم

ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصور في المعاني المعقولة للبشر

واما الثاني فظاهر لان وضعه بازاء المعنى فرع تعقل ذلك المعنى

وفي بعض النسخ فلا يمكنه ان يدل عليه بلفظ فلفظ يدل على هذه النسخة

على بناء المعلوم اى لا يمكن واحدا من البشر ان يدل غيره عليه وهو مبني

على كون الواضع هو البشر قوله ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة بان

كان علما له ويرد عليه بحسب الظاهر انه انما ينفي كونه علما وهو لا يستلزم

لفظ يدل في قوله فلا يمكن

ان يدل عليه على صيغة المجهول

وعليه قايم مقام الفاعل

ويرد عليه ان ما هو غير معقولة للبشر هو كنه ذاته

ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذاته ما

بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصه ويقصد

تفهيمها باعتبار ربما لا يمكن بهذا ويمكن ذلك الوجه

مصححا للوضع فلم لا يجوز ان يكون لفظ الله كذلك

اى موضوعا للذاته غير اعتبار معنى فيه مع انه

غير معقول بكنهه

كونه وصفا في الاصل لجواز كونه اسم جنس قوله لما افاد بظاهره قوله وهو

الله في السموات معنى صحيحا فان ظاهره انه يتعلق في السموات باسم الله

فلو لم يكن وصفا في الاصل لما صح ان يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على

معنى الفعل لا اصلا اى لا في الاصل ولا في وقت الاستعمال فلا يكون

له معنى صحيح على تقدير حمله على ظاهره وان افاد ذلك على تقدير حمله

على خلاف ظاهره بان يجعل الظرف متعلقا بيعلم ويكون الجملة خبرا ثانيا

او تكون الجملة هي الخبر والله بدل كما ذهب اليه بعضهم واما اذا كان

وصفا في الاصل وان كان ذلك الاصل مهجورا عند استعماله علما

يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل في الاصل

لكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير

ولما توقف افادة ظاهر الاية معنى صحيحا على كون لفظ الجلالة وصفا في

الاصل كان القول بعدم كونه وصفا عدولا عن الظاهر من غير ضرورة

لاستلزامه صرف الاية عن ظاهرها بحملها على احد الوجهين المذكورين

سابقا او بجعل الظرف متعلق باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى الوصفي

الى ربه عن مفهوم الاسم كما في قول الشاعر اسد على وفي الحروب نعامة

اى جرئ على وهو ايضا خلاف الظاهر والدليل الثالث انما يدل على

كونه مشتقا وذلك لا يقتضى الوصفية كما تقرر في اثناء تقرير المذهب

الاول واورد على المص في تقرير ما اختاره من المذاهب بان يقال

ان الغلبة في الصفة لا توجب العلمية كما قال في الكش فان الرحمن

من الصفات

من الصفات الغالبة فكيف قال المص انه صار علما بالغلبة وهو قرينه

عليه لانه لم يقل كذلك بل قال انه صار كالعلم فلذلك اجرى مجراه

قوله وقيل اصله لاها هذا هو المذهب الرابع قوله وتفخيم لامه اذا

انفتح ما قبله نحو ان الله او انضم نحو يضرب الله سنة اى طريقة

مسلوكة متوارثة من عظماء القراء واما اذا انكسر ما قبله كما في

باسم الله والحمد لله فانهم قد اتفقوا على ترقيق اللام لان الانتقال

من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لاقتضاء الكسر التسفل واللام

المفخمة الاستعلاء ولا يخفى ان الانتقال من التسفل الى العلو ثقيل

وانما استحسنوا التفخيم في الموضعين فرقا بين لفظة الله ولفظ

اللات في الذكر ولان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله

فانه يستحق ان يبالغ في تعظيمه فيفخم لامه ان لم يمنع مانع والتفخيم

يقال بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الامالة

والمراد ههنا المعنى الاول قوله وقيل مطلق اى سواء كان ما قبله مكسورا

او مفتوحا او مضموما وفي بعض التفاسير ان بعض القراء يفخم مع

الكسرة ايضا نحو لله قوله وحذف الفه لحن اى خطاء لا يجوز حذف

الالف التى قبل الهاء في لفظة الله في اللفظ لان الالف من اجزاء اللفظ

بانتفائه لان انتفاء الجزء عين انتفاء الكل وبانتفاء اللفظ ينتفى

المعنى الموضوع له فتنتفى التسمية التى هي جزء من الفاتحة عند الشافعى

فتفسد الصلوة لقوله عم لا صلوة بلا فاتحة واما حذفت في الخط

الا في الفاتحة

قال الشافعى من ترك حرفا واحدا من الفاتحة وهو جنب لم يصح صلوته

بتنتفي في

لئلا يشتبه بخط اللات اسم الصنم لان بعضهم يقلب هذه التاء في
الوقف هاء فيكتبها هاء تصويرا للفظ بصورته حال الوقف
فلو كتب الف الجلالة لحصل الاشتباه بين خطي اللفظين وما مر
بان حذفه لحن اي خطاء متعلق بالتلفظ فرع عليه مسئلتان شرعيتان
اوليهما افساد الصلوة به لان قراءة الفاتحة فرض في الصلوة عند
الشافعي وقراءتها انما يتحقق بقراءة جميع اجزائها ومن جملة اجزائها
التسمية عندهم ولفظ الجلالة جزء من التسمية والالف جزء من لفظ الجلالة
فحذفها يؤدي الى كون الصلوة بلا فاتحة وهو مفسد لها وثانيهما انه
لو قال عند الحلف بله لا يكون يمينا صريحا وهو ما ينعقد يمينا وان لم
ينو وذلك لان كونه يمينا صريحا موقوف على وجود لفظ الجلالة
مصدرا بباء القسم ولم يوجد لانتفاء جزئه وانما قال صريح اليمين
لانه ينعقد به اليمين ان نوى به الحلف لان البله وان كان اسما للرطوبة
الا انه لما نوى به الحلف ظهر انه تلفظ بلفظ الجلالة لاحنا في تلفظه
والاستشهاد على حذف الف الجلالة بالبيت المذكور انما هو باللفظ
الاول من لفظي الجلالة فيه ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل
بعدم البركة فيه وهي النماء والزيادة قوله الرحمن الرحيم اسمان
بنيا للمبالغة اراد بالاسم ههنا ما يقابل الفعل والحرف فلا ينافي و
صفيتهما فانهما صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم فان قلت
الصفة المشبهة لا تبنى الا من فعل لازم فكيف اشتقا من رحم وهو متعد

احدهما

اجيب عنه بان الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزي فينقل
الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في
باب المدح والذم نص عليه في تصريف المفتاح وذكره صاحب الكشاف
في الفايق في تفسير رفيع الدرجات الا يرى ان قوله تعالى رفيع الدرجات معناه
رفيع درجاته لا الدافع للدرجات وكذا الرب والملك حيث عدا صفة
مشبهة والرحيم ان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في
قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كالرحمن
فالوجه ما ذكر فعلى هذا ينبغي ان يكون رحم في قوله بنيا للمبالغة
من رحم بضم الحاء والغضبان بمعنى الممتلي من الغضب مبني
من غضب اللازم كالرحمن والعليم بمعنى كثير العلم ودائم العلم مبني
من علم المتعدي بعد جعله لازما كما مر كالرحيم قوله والرحمة في اللغة
رقة القلب وانعطاف الانعطاف الميل واراد به الميل
النفساني وهو الشفقة والرقة التي هي من الكيفيات الانفعالية
التابعة للمزاج والله سبحانه منزه عنها لان الجسمية تقتضي
الامكان والرحم الذي هو منبت الولد ومقره في البطن سميت
رحما لانعطافها على ما فيها واشتمالها عليه فلذلك احتيج الى بيان
وجه توصيفه تعالى بالرحمة واطلاق اسم الرحمن والرحيم عليه وكذا
في اطلاق كل اسم من الاسماء الدالة على الصفات التي لا يمكن
ثبوتها له تعالى كالرؤف والعطوف ومن تلك الصفات المكر

والغضب والاستهزاء فبيّنه بقوله واسماء الله تعالى انما تؤخذ
باعتبار الغايات التي هي افعال واثار ينبغي صدورها عنها
فيراد بالرحمن الرحيم المحسن المتفضل بالارادة والاختيار قضاء
لحاجة المحتاجين عناية بهم لا باعتبار مبادي تلك الافعال التي هي
انفعالات نفسانية لا يمكن اتصافه تعالى بها فلا يراد بها رقة
القلب والمنعطف ولفظ المبادي والغايات اشارة الى ان محصول
الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل
اطلاق اسم السبب على المسبب فان تلك الكيفيات الانفعالية اسباب
ومبادي لتلك الافعال التي هي غايات لها كالرحمة و سبب
للاحسان والتفضل قوله والرحمن ابلغ من الرحيم لما ذكر اشتراكهما في
الدلالة على اصل المبالغة في الرحمة بيّن ان الرحمن ابلغهما انما اشتراكهما في
اصل المبالغة فلما نقل عن الزمخشري ان كل ما هو معدول عن اصل
فهو للمبالغة فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة ورحمن ابلغ
منهما والكل معدول عن راحم واما كون رحمن ابلغ فقد استدل عليه
بما اشتهر بين الناس من ان الزيادة في البناء يكون لزيادة المعنى كما في
قطع وقطّع فان التشديد في الثاني للتكثير وكذا زيادة الالف والنون
في رحمن تدل على ان الرحمة التي هي مدلول تضمني له ازيد من التي تضمنها
رحيم اما بحسب الكمية او الكيفية ونقضت هذه القاعدة بالصفة
المشبهة التي قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل نحو حذر وحاذر

فان

٤٢

فان الاول لدلالته على الثبوت والدوام ازيد معنى من الثاني مع ان الثاني
ازيد حروفا منه واجيب عنه بان ذلك اي كون الزيادة في البناء لزيادة
المعنى مشروط بعد كون البنائين مشتقان من اصل واحد باتحادهما
في النوع كصدٍ وصديان وغرثٍ وغرثان وفرحٍ وفرحان فان
الكل من نوع واحد لانها صفة مشبهة فلا يرد النقض بنحو حاذر وحذر
لانهما نوعان فان حاذر اسم فاعل وحذر صفة مشبهة وقد يجاب
بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض وذكر السيد الشريف وجها ثالثا
لا يخلو عن بعد ثم بيّن وجه ابلغية رحمن وطريقها بقوله وذلك
اي كون رحمن ابلغ انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية اي كثرة افراد
مدلوله التضمني وهو الرحمة نظرا الى كثرة متعلقه بالنسبة الى متعلق
مدلول الرحيم فان الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن يتعلق بالمؤمن
والكافر بل بجميع انواع الدواب والطيور والحشرات والهوام البرية
والبحرية بخلاف الرحمة التي في لفظ الرحيم فانها لا تتعلق الا بالمؤمن
حيث يقال رحيم الآخرة ولا شك ان المرحوم في الآخرة اقل
من المرحوم في الدنيا قوله واخرى باعتبار الكيفية اي جلالة قدر مدلوله
التضمني وعظمته في نفسه فالرحمن والرحيم مع اشتراكهما في ان
المعنى المنعم بالنعم الجليلة والمحسن بالمواهب السنية لاشتراكهما
في اصل المبالغة المقتضية للزيادة على اصل معنى الفعل يكون ما
دل عليه لفظ الرحمن من النعم اجل واعظم من الذي دل عليه لفظ

الرحيم فلذلك اتى في الدعاء المأثور يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم
الدنيا فخص الرحمن بالاضافة الى الاخرة حيث لم يضف الرحيم
اليها لان نعم الاخرة كلها جسام اى عظام فلو اضيف كل واحد
منهما اليها لم يكن بينهما فرق واضيف الرحمن الى الدنيا ايضا لان من
نعمها ما هو عظام يتوسل بها الى سعادة الابد ومنها ما هو حقيرة
فناسب بذلك ان يضاف اليها لفظ الرحيم فكانه قيل يا منعم
ما هو اجل النعم في الدنيا والاخرة ويا منعم جلائل النعم في الدنيا
واما ما ورد في الدعاء ايضا يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما فكونه
رحمانهما باعتبار الكيفية لان جلائل النعم يوجد في الدارين على ما قال
واما كونه رحيمهما فبخلط اعتباري الكمية والكيفية لانه رحيم الدنيا
باعتبار حقارة بعض نعمها ورحيم الاخرة باعتبار قلة المنعم عليه فيها
من حيث اختصاص نعمها بالمؤمن لما ذكر ان الرحمن ابلغ من الرحيم
ورد ان يقال فعلى هذا كان ينبغي ان يقدم الرحيم ليظهر فايدة
ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مشتملا على معنى
الرحيم مع زيادة فيفيد ذكره بعد ذكر الرحيم واما اذا قدم الابلغ
فلا يكون لذكر الادنى بعده فايدة فما وجه تقديم الابلغ هنا فاشار
الى جوابه بقوله وانما قدم اى الرحمن وذكر لتقديمه اربعة اوجه
الوجه الاول مبنى على كون ابلغية الرحمن باعتبار الكمية وتقريره
ان الرحمن بذلك الاعتبار يتناول نعم الدنيا بخلاف الرحيم فانه باعتبار

ابنائه عن قلة النعم لقلة المنعم عليه لا يتناول نعم الدنيا كما مر فرحمة الدنيا
متقدمة في الوجود فناسب ان يتقدم اللفظ الدال عليها وهو الرحمن
ولا يجرى هذا الوجه على تقدير ان يكون ابلغية الرحمن باعتبار الكيفية
فانه لا يصح ان يقال ان الرحمن بانبائه جلائل النعم كما يتناول نعمة
الاخرة يتناول نعمة الدنيا ايضا بخلاف الرحيم فانه باعتبار انبائه دناءة
النعم لا يتناول نعمة الدنيا حتى يتفرع عليه باقى مقدمات الدليل
ووجه عدم صحته ظاهر فان الرحيم باعتبار انبائه دناءة النعم لا يتناول
الا نعمة الدنيا فكيف يصح ان يقال انه بذلك الاعتبار لا يتناولها
فكيف يصح ان يقال انه بذلك الاعتبار لا يتناول نعمة الدنيا فظهر
بذلك ان قول المولى الفاضل خسرو يعنى ان الرحمن يتناول رحمة
الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية او الكيفية بخلاف الرحيم قول بلا روية
والوجه الثانى قوله ولانه صار كالعلم في الاختصاص فناسب ان يقارن
لفظ الجلالة الذى هو علم بخلاف الرحيم فانه يوصف به غيره تعالى و
الرحمن لا يوصف به غيره تعالى لما عرفت من انه صفة اريد به الغاية فيدل
على ذات يقوم به معنى وانه صيغة مبالغة ابلغ من الرحيم وذلك
يقتضى ان يكون ذلك المعنى في نفسه بالغا الى اقصى مراتب الكمال
والا لم يكن ابلغ من الرحيم لانه يدل ايضا على كمال ذلك المعنى فالرحمن
هو العطوف على العباد بالايجاد اولا وبتربيتهم وايصال كل واحد
منهم الى كمالهم المتعلق بالنشأة الاولى ثانيا وبالهداية الى

الايمان واسباب السعادة في الدنيا والاسعاد في الاخرة رابعا وبزيادة
الاحسان والاكرام بالنظر الى وجه الكريم خامسا وغير ذلك
مما لا يحيط بتفاصيل انواعه واقف به فضلا عن تفاصيل خصوصياته
الا هو وهذا هو الذي اشار اليه المص بقوله لان معناه المنعم
الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها ووصف المنعم بالحقيقي للاشارة الى
ان ذلك المعنى القائم بذاته ليس قيامه به الا بطريق الحقيقة بحيث
لا يشعر به شائبة تجوز وتوسط غيره ولا يخفى ان الرحمن بهذا المعنى
مختص به تعالى لا يوصف به غيره ضرورة ان الرحمة البالغة الى هذه
الغاية غير متحققة فيما عداه لانهم لا يقدرون على شيء من هذه النعم
الجسام وان قدروا على شيء مما يسمى لطفا وانعاما فلا يكون
صدور ذلك منهم على طريق اللطف ومحض الجود والكرم بلا طلب
عوض في مقابلة لطفه وانعامه وهذا معنى قوله لان من عداه فهو
مستعيض اى طالب عوض والباء في بلطفه وانعامه للمقابلة
وذلك العوض اما جلب نفع او دفع ضر واشار الى الاول بقوله
يريد به اى بكل واحد من لطفه وانعامه على غيره جزيل ثواب
من الحق في العقبى او جميل ثناء من الخلق في الدنيا واشار الى الثاني
بقوله او يزيح اى يزيل وهو معطوف على يريد وفي بعض النسخ
مزيح فيكون معطوفا على مستعيض قوله انفة الجنسية اى
عارها والاستنكاف عنها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه بعد
خسيسا

خسيسا فيعطيه استنكافا عن معرة الخسة وفي بعض النسخ مزيح فيكون
معطوفا على مستعيض قوله انفة الجنسية رقة الجنسية اى يزيل بانعامه
الرقة العارضة على قلبه المقتضية لضعفه الناشية عن التجانس بينه
وبين المنعم عليه قوله ثم انه كالواسطة في ذلك اشارة الى ان من عداه
تعالى بعد كونه مستعيضا بلطفه وانعامه على غيره ليس منعما حقيقيا بما
انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى من حيث ان ذات تلك النعم
اى ماهياتها وحقيقتها ووجودها العارض عليها والقدرة على ايصالها
الى مستحقها وان لم تكن مؤثرة حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى
في العبد وكذا الداعية التي حملته على ايصالها اليه وكذا التمكن اى تمكن المنعم عليه
بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من الانتفاع بها
كل ذلك من خلقه تعالى لا يقدر عليها احد غيره فثبت انه لا يصدق
المنعم الحقيقي على غيره تعالى قوله اولا ان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها
وذلك بالنظر الى ان ما فيه من المبالغة باعتبار الكيفية وتحصول هذا
الوجه ان الابلغ اذا كان اخص مما هو دونه مشتملا على مفهومه مع زيادة
تعين هناك طريقة الترقي من الادنى الى الابلغ اذ لو قدم الابلغ كان
ذكر الادنى بعده عاريا عن الفائدة كالباسل والشجاع فان الباسل
ابلغ من الشجاع واخص منه لاشتماله على امر زايد على مفهوم الشجاع
وهو كونه كريه المنظر من كمال قوته الغضبية القاهرة فيقال فيه
شجاع باسل دون العكس واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم

الاه في كالرحمن والرحيم انه اذا ذيد بالاول جل النعم نوبا لنافي دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريقي التتميم والترقي نظرا الي مقتضي الحال اذا اخير ههنا طريق التتميم لان الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبرياء جلائل النعم وعظايمها دون دقايقها ولطايفها فلذلك قدم الرحمن واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها علي ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود لئلا يتوهم ان محقرات النعم لا تليق بجنابه فلا تطلب من بابه قوله او للمحافظة علي روس الآي هذا مبني علي كون التسمية اية من الفاتحة والمراد برؤس الآي اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة وصيغة معينة وهي كون حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين ويوم الدين ونستعين دون الحروف الاخيرة منها لان الحرف الاخير في بعضها ميم وفي بعضها نون فلا توافق فيها وفي تاخير هذا الوجه اشارة الي ضعفه اشار اليه صاحب الكشف بقوله والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن مجددا يعني انه لا يحسن ان يكون وجها مستقلا في تاخير الرحيم ويحسن ان يكون مجددا للوجه المستقل مقويا له قوله وان حظر اي وان منع اختصاصه به تعالى من ان يكون له مؤنث علم انهم اختلفوا في شرط منع صرف فعلان اذا كان صفة فمنهم من قال ان شرطه وجود فعلى وقيل انتفاء فعلانة وهذا القول اولى لان مقصود كل فريق من اشتراط ما شرطوه افادة ان يكون فعلان غير قابل للتاء ليتحقق مشابهة

بمثل

بمثل حمراء في عدم قبول تاء التانيث فانهم اتفقوا علي ان تاثير الالف والنون في منع الصرف لاجل مشابهتهما لالفي التانيث الممدودة في عدم قبول التاء فظهر بذلك ان الشرط في الحقيقة اولا هو انتفاء فعلانة وانما وجود فعلى فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء فعلانة لما ان كل ما يجيء منه فعلى فان مؤنثه لا يجيء علي فعلانة في لغة العرب الا عند بعض بني اسد فانهم يقولون كل فعلان يجيء منه فعلى يجيء منه فعلانة ايضا نحو غضبانة وسكرانة فيصرفون اذن فعلان فعلى لمجيء فعلانة منه وهذا دليل قوي علي ان المعتبر في تاثير الالف والنون انتفاء التاء لا وجود فعلى فمن شرط انتفاء فعلانة لم يصرف رحمن لتحقق الشرط فيه ومن شرط وجود فعلى صرفه لعدم مجيء فعلى منه هذا هو المشهور بين النحاة والمص وصاحب الكشاف

يمنع
انصراف رحمن

عدلا عن طريقهم فانهما وان حكما بعدم انصراف رحمن الا انهما لم يبنيا ذلك الحكم علي انتفاء فعلانة ولم يعتبرا ذلك في منع صرفه لان كل واحد من انتفاء فعلانة او وجود فعلى انما يعتبر اذا كان تحققه في الكلمة بالنظر الي نفس الكلمة في حد ذاتها مع قطع النظر عن الامور العارضة وانتفاء فعلانة ههنا ليس بالنظر الي نفس الكلمة بل بالنظر الي الاختصاص العارض فانه لو قطع النظر عما عرض للفظ رحمن من اختصاصه بالله تعالى لاحتمل ان يجيء مؤنثه علي فعلانة وعلي فعلى فلما لم يقطع بانتفاء فعلانة بالنظر الي نفس

الكلمة لم يمكن ان يستدل به على عدم انصرافه بانتفاء فعلانة فوجب المطلب الى طريق آخر وهو الحاقه بالاغلب في بابه وهو فعلان في صفته فان الاغلب فيه منع الصرف بناء على ان مجيء مؤنثه على فعلى اكثر واغلب من مجيئه على فعلانة والاصل ان يلحق الفرد عند الاشتباه في حاله بالاعم الاغلب في بابه فلذلك جعل رحمن ملحقا بالذي جاء مؤنثه على فعلى دون فعلانة فحكم بمنع صرفه لذلك فاندفع بهذا التقرير ما قيل اولا انه يستلزم كون الحمل على النظاير من علل منع الصرف وثانيا انا لا نسلم ان الاصل في فعلان منع الصرف سلمناه لكن كون الاصل في الاسم الانصراف ينبغي ان يعارضه وان لم يترجح عليه والجامع جمع مجموع والموكى بضم الميم المعطي وقوله فيتوجه عطف على يعلم والشراشر النفس والانقال والمحبة وجميع الجسد كذا نقل عن القاموس ثم قيل والكل مناسب ههنا وفي الصحاح الشراشر الانقال الواحدة شرشرة بالفتح يقال القى عليه شراشره اي نفسه حرصا ومحبة انتهى قوله ويشغل سره بذكره اي ويجعله مشغولا بذكره وبالاستمداد به قوله عن غيره متعلق بيشغل قيل حذفت الالف من خط لفظ الرحمن تخفيفا ولم يحذف من الرحيم خوفا من اللبس قوله الحمد هو الثناء وهو الذكر بالخير مطلق اي سواء كان فعلا او وصفا او خلقا والجميل الحسن والمراد به ههنا الفعل الحسن بقرينة توصيفه بقول الاختياري وقيد الجميل يخرج الاستهزاء لانه ليس

بمقابلة

فقيل انه في اصله ما تحقق فيه وجود فعلى

وذكر الخير الذي اثني به هو المحمود به منه

بمقابلة الجميل فيه وصف الجميل بكونه اختياريا يخرج المدح فانه كما سيأتي يكون بمقابلة غير الاختياري ايضا فان قيل يقتضي هذا ان لا يحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والحياة لانها ليست باختيارية اجيب بانا لا نم انه يحمد بل يمدح لما قال في لباب التفاسير ان الحمد يختص بالفعل لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والرزق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل ولو سلم فنجعل تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها اما لكون ذاته تعالى كافية فيها او لدلالتها على افعال جميلة اختيارية قوله من نعمة اي من انعام نعمة والا فنفس النعمة ليست فعل اختياري وقوله او غيرها يخرج الشكر لما سيأتي انه يكون بمقابلة النعم الواصلة الى الشاكر فان قيل اذا اعتبر في مفهوم الحمد كونه في مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله يستحقه ايضا لذاته قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينه ايضا اعطي لها حكم الذات ايضا ونزلت منزلة الامور الاختيارية لكونها منشاء لها ودالة عليها كما مر واما الحمد في قوله تعالى مقاما محمودا وقول الشاعر

ارى الصبر محمودا وعنه مذاهب   وقوله والصبر يحمد في المواطن كلها

فبمعنى الرضى فانه يجيء في اللغة لذلك المعنى ايضا والحاصل ان الحمد يقتضي محمودا به وهو ما اثني به من الخير اعم من كونه اختياريا وغيره ومحمودا عليه

فانه قد يجعل الردع على لطافة قده ورشاقة خده لدلالته على الافعال الجميلة لان حسن المنظر في الغالب يشعر بالاخلاق الحميدة التي هي منشاء الافعال الاختيارية فينزل حسن المنظر منزلتها فيحمد عليه لذلك

وهو الجميل الحسن وبه يمتاز عن الاستهزاء ونحوه لكن الجميل لا يجب ان يكون فعلا
اختياريا وبه يمتاز عن المدح وذلك الفعل الاختياري اعم من ان يكون
انعاما او غيره وبه يمتاز عن الشكر ثم انه ظاهر فيما اذا وصف المنعم
بصفات حسنة لاجل انعامه فان تلك الصفات محمود بها والانعام
محمود عليه واما اذا وصف المنعم بانعامه او الشجاع بشجاعته لانه محمود
في تحقق المحمود به والمحمود عليه فيه نوع خفاء وتحقيق الامر فيه الانعام
من حيث انه كان الوصف به كان محمودا به ومن حيث قيامه بمحله كان محمودا
عليه وكذا الحال في الشجاعة لكنها انما يكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على
الافعال الجميلة الاختيارية والا فهي ملكة نفسانية غير اختيارية ثم انه
فسر الحمد واخره عن المدح والشكر وكان كل منهما قريبا منه في المعنى
وقرينا له في الاستعمال ناسب ان يفسرا ايضا وتبيين النسبة بين
الثلثة ولذلك قال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اي اختياريا كان او
غيره قوله حمدت زيدا على علمه وكرمه نبه بالمثالين على ان الجميل لا يجب
ان يكون نفسه اختياريا كالانعام ورعاية ما ينبغي من حق الله تعالى وحقوق
العباد بل يجوز ان يكون طريقه وسبب تحصيله اختياريا كالعلم وان يكون
اثاره وثمراته اختياريا كالكرم فان نفس العلم لكونه صورة فايضة من
فضل الله تعالى ليس اختياريا وكذا الكرم فانه صفة غريزية جبل
عليها الانسان ولا اختيار له فيها قوله ولا تقول حمدته على حسنه
بل مدحته لكون الحسن غير اختياري فيكون بينهما عموم وخصوص

مطلق

٤٧

مطلق وجه النظر الحمد به لم يتعرض له لظهوره فيما سبق من قوله فهو اعم منهما من وجه
قوله وقيل هما اخوان الحبباذ من نقل هذه المقالة بعد التفرقة بين
الحمد والمدح بان الحمد اخص مطلقا من المدح انه حمل الاخوة المذكورة
في كلام القائل على الترادف اما بان لا يعتبر الاختيار في كل واحد
منهما كما يفهم من قوله في الفايق الحمد هو المدح والوصف بالجميل ومن
قول المص فيما بعد والذم نقيض الحمد فان الذم انما هو نقيض
فلما جعله نقيضا للحمد فهم منه انهما مترادفان وان الحمد لا يعتبر فيه
الاختيار كما لا يعتبر في الذم فان قيل نقيض المدح هو الهجو لا الذم
قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله
الذم وقد يطلق على عد المآثر اي الاخيار ويقابله الهجو اي
عد المثالب والكلام في المعنى الاول واما بان يعتبر في المحمود عليه
كما يعتبر في المحمود عليه كما يدل عليه قول صاحب الكشاف في سورة
الحجرات في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان
ومحصول كلامه هناك انه تعالى اثنى عليهم بتحبيب الايمان اليهم
وهو فعل الله والرجل لا يمدح بفعل غيره فينبغي ان يكون التحبيب
كناية عما هو فعلهم الذي هو لازم التحبيب وهو ايثارهم الايمان
والطاعة على الكفر والعصيان حتى يصح ان يثني به عليهم اورد على نفسه
فقال فان قلت ان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله
وهو فعل مقبول عند الناس ثم اجاب بان مدحهم بمثل ذلك ليس

فيكون في المدح مشتركا لفظيا بين معنيين باعتبار احدهما يكون مرادفا للحمد

بناء على ان متعلق الحمد يجب كونه اختياريا دون المدح

وهو الوصف بالقبيح

لكونه من صفات المدح لانه يمدح بكونه جميلا على اعتبار المراد الخالق للاخلاق
الحميدة التي هي مبدأ الافعال الاختيارية وهذا يدل على ان المحمود عليه
ايضا يجب ان يكون اختياريا باعتباره فيكونان مترادفين بهذا الطريق
وصاحب الكشاف على ما صرح به بان الحمد والمدح اخوان ظاهر وجه قوله
بعد ذلك والحمد نقيضه الذم بناء على ما اشتهر من ان الذم نقيض المدح
والحمد والمدح اخوان اى مترادفان فيكون نقيض احدهما نقيضا للآخر
فظهر من جميع ما ذكرنا ان المراد بالاخوة هو الترادف الا ان الفاضل
التفتازاني ذكر في حاشيته على الكشاف انه اراد بالاخوة التلاقي في
الاشتقاق الكبير لا الترادف لان الشارح في كتبه الذي يريد يكون
اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا في الحروف
الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح او اكبر بان يشتركا في اكثر
الحروف فقط كالفلق والفلج والفلذ مع اتحاد في المعنى كما بين الاولين
فان معناهما الشق او تناسب كما بين احدى الاولين والثالث
فان الفلذ بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان مجرد كون الحمد والمدح
اخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق
يدل عليه ولهذا جعل نقيضه الذم قوله والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا
واعتقادا اى جعل المنعم عليه احد الافعال الواردة من الموارد
الثلثة التي هي اللسان والجوارح والقلب مقابلا للنعمة فكل واحد
من افعال هذه الموارد الثلثة جزئي من جزئيات مفهوم الشكر

اللغوى

اللغوي وتعريفه المشهور فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما
وذلك الفعل اما ان يكون فعل اللسان بان يذكر الفاظا دالة
على كون المنعم موصوفا بصفات الكمال او فعل الجوارح بان يأتي
بافعال دالة على كونه موصوفا بها ويتعب نفسه في الطاعة له او
فعل القلب بان يعتقد انه ولي النعمة وموصوف بصفات الكمال
والجلال فان قلت كيف قطعت بان افعال الجوارح المذكورة
جزئيات للشكر المعرف مع ان عطف كل واحد من العمل والاعتقاد
بالواو يشعر بانها اجزاء له وان الشكر المعرف ههنا هو الشكر
الاصطلاحي المعرف بانه صرف العبد جميع ما انعم الله واولاه الى ما
خلق لاجله قلت نعم العطف المذكور يشعر بذلك الا ان التفريع
الذي ذكره بعد قوله فهو اعم منهما من وجه المورد واخص من وجه المتعلق
دليل واضح على ان المراد ما قلنا لان العموم والخصوص المذكورين يقتضي
التصادق من الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لا يصدق على
الحمد الذي هو فعل اللسان وحده فتكون الواو في قوله قولا وعملا و
اعتقادا مثلها في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لا مثلها في قولهم
السكنجبين خل وعسل فيكون كل واحد من الحمد والشكر
اللغويين مفهوما كليا والثناء باللسان مقابلة الانعام جزئيا
لها وقول القائل الحمد لله بمقابلة الانعام ليس حقيقة الحمد والشكر
لانه اخبار عن ان جنس الحمد او جميع افراده حق له وملك المختص به

ولا اخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه وهو لا ينافي ان يكون ذلك القول فردا
من افراد حقيقة الحمد والشكر اذ يصدق عليه انه ثناء باللسان بمقابلة
الاحسان لان الاخبار بان جميع الاثنية الواقعة بمقابلة الجميل حق
لله تعالى مختص به ثناء منه بان جميع ما يصدق عليه انه جميل انما هو فايض
من خزانة جوده وان المستحق للثناء بمقابلته ليس الا هو وحده
لا شريك له ويوضح هذا المعنى ما رواه الامام الرازي عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اذا انعم الله تعالى على عبده نعمة فيقول
العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له
واعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان ذلك الذي انعم الله تعالى به
على العبد كان احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جايعا فاطعمه
او كان عطشان فارواه او كان عريانا فكساه واذا قال العبد
في مقابلته الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين او لم
يات به احد منهم ولكن امكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله
تعالى وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي
وساير اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم
الى محمد عليهم افضل الصلوات والتسليم والتي ذكرها جميع [struck through]
الاولياء والعلماء وساير المومنين والتي سيذكرونها الى يوم الدين
ثم ان جميع هذه المحامد متناهية انما المحامد التي لا نهاية لها هي التي
سيأتون بها ابد الآباد ودهر الداهرين قال تعالى دعويهم فيها
سبحانك

سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين
وكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخل تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين
فلهذا السبب قال الله تعالى انظروا الى عبدي قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر
لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية ثم قال الامام اقول ههنا
دقيقة اخرى وهي ان نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد
الحمد لله حمد غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي اذا اسقط منه المتناهي
بقي الباقي غير متناه فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة
تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد
من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب
الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله تعالى يوجب
سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها قوله قال الشاعر
افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا
اورده تمثيلا لشعب الشكر واقسامه فان الشكر يطلق على
فعل اللسان بلا خفاء وانما الخفاء والاشتباه في فعل القلب
والجوارح فلما جمعهما الشاعر مع الاول وجعل الجميع اي كل واحد منها
جزاء النعمة ظهر ان كل واحد منها قسم من الشكر فيكون الواو
في البيت ايضا مثل الواو التي في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف
ومعنى البيت نعماؤكم كثرت عندي وعظمت لدي فاقتضت استيفاء
انواع الشكر بحيث صارت يدي ولساني وقلبي لكم وليس في اليد

والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم ولا في اللسان الا اثناؤكم ومحمدتكم والذي في
القلب الا نصحكم ومحبتكم والاعتقاد بفضلكم وكرمكم ودينه ووصف الضمير
بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه قوله فيهما اعم منهما اي من
الحمد والمدح سواء كان بالجريان او كان الحمد اخص مطلقا من المدح فانهما
لما اشتركا في خصوص موردهما وعموم متعلقهما على عكس الشكر لزم ان يكون
النسبة بينه وبينهما العموم من وجه مطلقا قوله ولما كان الحمد من شعب
الشكر اي من اقسامه عبر عنها بالشعب لتشعبها عن مقسمها وهو
اشارة الى جواب سؤال يرد على قوله ان الشكر اعم من الحمد والمدح من وجه
وتقرير السؤال ان العموم من وجه بين الشيئين يستلزم صدق
كل منهما على الآخر من وجه وقوله عم الحمد راس الشكر يدل على ان الحمد
جزء من الشكر غير محمول عليه فلا يتصور التصادق والعموم من وجه
وقوله عم ما شكر الله عبد لم يحمده حكم بان انتفاء الحمد يستلزم انتفاء
الشكر وذلك يدل على ان الحمد اعم مطلقا من الشكر او مساو له
لان ما يكون اعم من وجه من الآخر لا يلزم من انتفائه انتفاء الآخر
وقوله من شعب الشكر خبر كان واشيع خبر بعد خبر او الاول
حال او صفة والثاني هو الخبر ولفظ اشيع افعل من المزيد وهو
من النوادر والمعنى اشد اشاعة واظهارا للنعمة ولكون الحمد
بازائها فان الحمد انما يكون من شعب الشكر باعتبار كونه في مقابلة النعمة
وحصول حقيقة الشكر منوط بتحقق هذا القيد وهو الكون في مقابلة

النعم

وتظهره

النعم فكل ما كان تحقق هذا القيد فيه اظهر فهو لان يعتبر من اقسام
الشكر احق واولى ولا شك ان تحققه في الحمد الواقع بمقابلة النعمة
اظهر من تحققه في الاعتقاد واعمال الجوارح الواقعين بمقابلة النعمة
وذلك لان الالفاظ اظهر دلالة على المعاني من غيرها من حيث انها
موضوعة بازاء المعنى فاذا ذكرت افادت معانيها الموضوعة هي لها
افادة ظاهرة بخلاف الاعتقاد لخفائه واحتجابه وبخلاف افعال
الجوارح فانها اذا وجدت لا يتعين منها المقصود ولا يظهر
ان المقصود منه تعظيم المنعم بمقابلة انعامه او غير ذلك فانك
اذا قمت تعظيما لاحد احتمل قيامك امرا آخر غير التعظيم له
وذلك لان القيام لم يوضع للتعظيم بخلاف اللفظ فانه يفصح (يوضح)
عن كل خفي ويجلي عن كل مشتبه لكونه ظاهرا في نفسه ومظهرا
لما اريد به بخصوصه وحاصل الجواب ان ما ذكرته من كون الحمد جزءا
من الشكر او كونه اعم منه انما يلزم اذا كان جعله راس الشكر ونفي
الشكر بنفيه حقيقة وليس كذلك بل هو امر ادعائي مبني على
كون الحمد اجل اقسام الشكر من حيث كونه ادل الانواع على القيد
المحصل له فصار بذلك كانه جزؤه بل اشرف اجزائه حتى اذا فقد
كان ما عداه بمنزلة العدم واعلم ان كون الحمد من شعب الشكر انما هو
باعتبار المورد فانه اعم من الشكر باعتبار المتعلق فيكون الشكر بهذا
الاعتبار احد شعبتي الحمد قوله وادل على مكانها اي على كونها وثبوتها

وهو عطف تفسيري لما قبله والاول كونه الانعطاف او قوله جعلني عليّ
البناء للمفعول جواب لما وقوله جعلني رأس الشكر اشارة الى الجواب
عن الشق الاول من السؤال وقوله والحمدة فيه اشارة الى الجواب
عن الشق الثاني منه وهذا الحديث رواه الامام البغوي باسناده
في اخر سورة بني اسرائيل وقال الطيبي لم يوجد هذا الحديث
في الاصول لكن ذكره ابن الاثير في النهاية حيث قال مسندا ومنه الحديث
قوله والذم نقيض الحمد فان قيل الذم لكونه وصفا بالمعايب والقبايح
اختيارية كانت او لا نقيض المدح بمعنى الثناء بالجميل والوصف به اختياريا
كان او غيره وانما جعله صاحب الكشاف نقيض الحمد لقوله بالترادف
بين الحمد والمدح بان يكون كل واحد منهما عبارة عن الثناء بالجميل
مطلقا والمص لا يقول به فكيف جعله نقيض الحمد فان نقيض الحمد
وهو ما ليس بحمد لا يلزم ان يكون ذما لجواز ان يكون مدحا بفعل
غير اختياري فان الحمد عنده اخص من المدح ونقيض الاخص يجوز
ان يكون من افراد الاعم قلنا اراد بالنقيض المقابل ولا يخفى
ان الذم مقابل للثناء سواء كان على الجميل مطلقا كما في المدح او
على الجميل الاختياري كما في الحمد وقد مر ان الحمد قد يخص بعد المآثر
فيقابله الهجو الذي هو عد المثالب قوله والكفران نقيض الشكر
اي مقابله لان حقيقة الشكر اظهار النعمة باتيان الفعل الدال على تعظيم
منعمها فيقابلها الكفران وهو الستر اي ستر النعمة واخفائها

باتيان فعل ينبئ عن تعظيم منعمها سواء كان ذلك الفعل فعل
اللسان او فعل القلب او الجوارح كما في الشكر بعد ان كانا في مقابلة
النعمة قوله ورفعه بالابتداء وخبره لله ذكره مع ظهوره لئلا يتوهم
ان ارتفاع الحمد على انه فاعل للظرف مقدم عليه برفع الظرف وان لم يعتمد
والتقدير لله الحمد او ان الظرف مفعول المصدر واللام لتقوية العمل
كما في قولك اعجبني الحمد لله فيكون الظرف لغوا فذكر ان ارتفاعه بالابتداء
ليتبين ان الظرف هاهنا مستقر وقع خبرا له ويدفع التوهمين وليرتبط
به بيان ان اصله النصب واعلم ان الجار والمجرور مطلقا يسمى
ظرفا لان كثيرا من المجرورات ظروف زمانية او مكانية فاطلق اسم
الاخص على الاعم وقيل يسمى بذلك لان معنى الاستقرار يعرض له
فان تقدير الكلام الحمد مستقر لله وكل ما يستقر فيه غيره فهو
ظرف وانت تعلم ان اعتبار عروض معنى الاستقرار في مثل
قولك رميت عن القوس مستبعد جدا فيحتاج الى تسمية الاعم
باسم الاخص قوله واصله النصب باضمار فعله تقديره نحمد الله
الحمد بنون جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة العباد ومما يدل
على ان المعنى والتقدير ذلك قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
فانه استيناف لبيان حمدهم كانه قيل لهم كيف تحمدون فاجابوا
بقولهم اياك نعبد ولذلك لم يعطف مع كون الحمد لله بمعنى
نحمدك لان الاستيناف ليس موضع العطف وصح كون

العبادة بيانا لحال الذي هو فعل اللسان من جهة ان العبادة التي هي
اقصى غاية الخضوع والتذلل مقتضى الاعتراف بالانعام التام و
وصف المنعم بصفات الكمال ولا حمد ابلغ من ذلك وذكر في تعليل
كون النصب اصلا في المصادر ان المصادر احداث صادرة من
فاعلها متعلقة بمفعولها ومحلها فكانها يقتضي ان يدل على نسبتها
اليهما والاصل في بيان النسب والمتعلقات هو الافعال فرعاية هي
المناسبة المقتضية لان يلاحظ مع المصادر افعالها الناصبة لها
وقد تايدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها
منصوبة بافعال مضمرة وقد ذكر هذا التأييد بقوله الآتي وهو من
المصادر وكان المناسب ذكره ههنا كما في الكشاف لكنه اخره
وفصل بينهما ما هو من تتمة السابق والمرتبط به اشد الارتباط
قوله وقد قرئ به اي قرئ شاذا بنصب الدال من الحمد على انه
مفعول مطلق حذف عامله وناب المصدر منابه كما في قولهم حمدا وشكرا
لا كفرا ويحتمل ان يكون انتصابه على انه مفعول به اي اقرؤا الحمد
او اتلوا الحمد والاول اولى لانه يتحقق الدلالة اللفظية على المحذوف
وقراءة الرفع اولى من قراءة النصب لان الرفع من باب المصادر
التي اصلها النيابة عن افعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف
النصب فانه يدل على التجدد والحدوث المستفاد من عامله الذي
هو الفعل فانه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها

موضوعة

انتصاب المصدر

اقرؤا
اتلوا

موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت لتجردها عن قيد التجدد والحدوث فناسب
ان يقصد بها الدوام والثبات بقرينة المقام ومعونته فان قيل قد تقرر
في موضعه ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم
يكن خبرها فعلا والخبر ههنا فعل عند البصريين قلنا المختار ههنا
مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فما تقرر انما هو
في صريح الفعل نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر به بين فظهر
ان الثبوت يستفاد من الرفع واخراج الكلام على صورة الاسمية
واما عموم الحمد فانما يستفاد من لام التعريف لا من مجرد الرفع
في الكلام وانما عدل الى الرفع ليتوسل به على الدلالة على ثبات الحمد
الملحوظ على وجه العموم لكن مجرد الثبات والدوام يحصل بان يقال
حمد لله مثل سلام عليك كما ان مجرد عموم الحمد يحصل بان يقال الحمد
لله بانابة المصدر المنصوب المعرف مناب الفعل الا ان اثبات الحمد العام
له تعالى انما يحصل برفع المعرف باللام قوله لا تكاد تستعمل معها من
تمام صلة التي اي من المصادر التي لا تكاد تستعمل تلك المصادر مع
افعالها نحو شكرا وكفرا وعجبا ونحو ذلك وذلك لانهم لما نزلوا
المصادر منزلة افعالها لفظا وسدوا بها مسدها معنى حيث
اكتفوا بدلالة معاني المصادر على معنى افعالها انتفت الحاجة الى ذكر
الافعال بما ناب منابها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك
المصادر كالشريعة المنسوخة قوله والتعريف فيه للجنس لم يقل

واللام في الجنس تنبيها على ان معنى اللام للجنس الا التعريف والاشارة الا ان
التعريف قد يكون للجنس وقد يكون لحصة منه فان وضع اللام للتعريف
والتعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم
معين حاضر في ذهن السامع من حيث هو معين كانه يشار اليه
بهذا الاعتبار واما النكرة فيقصد بها التفات النفس الى نفس مفهوم اللفظ
الذي هو معلوم معين حاضر في ذهن السامع ضرورة حصول العلم بالوضع
ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا في نفسه ومعلوما للمخاطب
العالم بالوضع لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق واضح ثم
الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما
اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما
شخصيا ان كان فردا منها كزيد او اكثر كابانين فانه علم الجبلين
وان لم يكن بجوهر اللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك
مثل الاشارة في اسماء الاشارة ودلالة التكلم والخطاب والغيبة
في الضماير والنسبة المعلومة جلية كما في الموصولات او غير جلية كما
في المضاف الى المعارف وحرفي اللام وياء النداء في المعرف بهما كلا
فاللام اذا دخلت على اسم فالاصل ان يشار بها الى حصة معينة من
مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا وتسمى
لام العهد ونظيره العلم الشخصي (مثل زيد) او يشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس
واما كان الاصل فيها [illegible] لوجود معنى الاشارة فيها حقيقة

اما

اما الاول فلان الحصة اذا كانت مذكورة وزيد في اللفظ اداة الاشارة
صرفت اليها بالضرورة فيكون المعرف موضوعا بازاء خصوصية
كل معهود بوضع تام واما الثاني فلان الجنس الذي هو مسمى الاسم
معلوم لكل عالم بالوضع فاذا زيد في الاسم اداة الاشارة صرفت
اليه لان الزائد عليه يحتاج الى القرينة الخارجية فان المعنى الاصلي للام
التعريف هو تعريف الجنس فلا يحتاج في افادته الى القرينة بخلاف الاستغراق
والعهد الذهني ثم انه اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات
ونحو قولنا الرجل خير من المرأة وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم
الجنسي واما ان يقصد المسمى من حيث وجوده في ضمن الافراد بقرينة
الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي
بعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وتسمى لام
الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما في بعضها كقولك
كما في المقام الاستدلالي ادخل السوق حيث لا عهد وتسمى معهودا
ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة ولذا يجري عليه احكامها فظهر ان اللام
للعهد الخارجي او لتعريف الجنس وان المعرف باللام حقيقة فيهما وان
الاستغراق من فروع الثاني وهو تعريف الجنس وانه مستفاد من
القرينة اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف الحمد باللام لا يجوز ان
يحمل على العهد الخارجي اذ لم يقصد حصة معينة منه ولا للعهد الذهني
لعدم قرينة البعضية فهو اما للجنس او للاستغراق فان كان للجنس

فاللام الجارة في لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى واختصاص
الجنس به يستلزم اختصاص جميع الافراد لانه لو ثبت فرد من الحمد
لغيره تعالى لثبت الجنس في ضمنه لذلك الغير وهو ينافي اختصاص
الجنس به تعالى قوله ومعناه اي معنى تعريف جنس الحمد فسر تعريفه با
لاشارة اليه لما مر ان التعريف هو الاشارة الى المتعين باعتبار تعينه
وحضوره في علم السامع قوله وللاستغراق لا يقال جعل التعريف
الاستغراقي مقابلا للتعريف الجنسي مناف لما تقرر انه من فروعه
لانا نقول التقابل باعتبار ان يقصد مفهوم المسمى من حيث هو
وان يقصد من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد لا ينافي كون
تعريف الاستغراق في نفسه من فروع التعريف الجنسي الذي هو الاشارة
الى المسمى مطلقا قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له لم يذكر علة كون التعريف للجنس
وذكر علة كونه للاستغراق لان كون اللام لتعريف الجنس معنى اصلي لها يكفي في فهمه
منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة للتعريف والاشارة والاسم موضوع
لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع على تعريف نفس
حقيقة المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالته على الاستغراق
فانه لا يكفي فيها مجرد العلم بالوضع بل لا بد من قرينة خارجة هي دلالة
الحال او المقال فلذلك علل ارادتها للاستغراق بدلالة الحال
بان قال الحمد لا يكون الا بمقابلة ما هو جميل وخير وكل ذلك
ليس الا من الله بواسطة او بغير واسطة فكل حمد في الحقيقة
بوسطة وسطة
ليس

ليس الا لله فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا
الحمد فلا يكون كله له تعالى اجيب بان قول المص في الحقيقة اشارة
الى دفعه وذلك ان ذلك الوسط وان استحق الحمد بوصول النعمة
الى المنعم عليه من يده الا ان ذلك الحمد في الحقيقة راجع اليه تعالى
باعتبار ان الاقدار والتمكين على ذلك التوسط والفعل منه تعالى
كما صرح به انفا بقوله ثم انه كالواسطة في ذلك الى قوله وفيه اشعار
اي في الكلام المذكور وهو الحمد لله قوله اذ الحمد لا يستحقه الا من
هذا شانه وذلك ان الحمد لا يستحقه الا فاعل مختار
صدر عنه فعل جميل باختياره والفعل الاختياري لا يصدر الا
ممن اتصف بتلك الصفات وقرا الحسن البصري الحمد لله
بكسر الدال اتباعا للام وقرا ابرهيم بن ابي عبلة لله بضم
اللام الجارة اتباعا للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان
الاتباع لا يكون الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما منزلة كلمة واحدة
من حيث انهما مستعملان معا قوله الرب في الاصل بمعنى التربية
اي مراد فان بناء على انه في الاصل مصدر من ربّ فلانٌ ولده
يربه ربًّا وهو بمعنى ربّبه يربّبه تربيبًا في معنى ربّاه يربيه
تربيةً وياء ربّى يجوز ان يكون اصلية او مبدلة عن الباء
هربا عن ثقل كثرة التكرار كما في تقضّى البازي والياء تبدل
من الياء التي لم تكن حرف تضعيف كالثعالي في ثعالب فابدالها

فيه خلط بين المذهب
والاعتزال تامل

منها وهي صرف تضعيف اولي الجوهري ارب فلان ولدهُ يربه ربًّا وربّبه
وتربّبه بمعنى اي ربّاه والمربوب المربّى انتهى والمصدر اسم معنى
لا يطلق على الذات الا ليقصد المبالغة في اتصافها مثل رجل صوم
ورجل عدل اي صائم وعادل قوله وقيل هو نعت بناء قيل انه صفة
مشبهة من فعل متعد اخذ منه بعد جعله لازما بنقله الى فعُل بضم العين
الحاق له بالغرائز التي منها يؤخذ امثال هذه الصفة ولما كان مجيء الصفة
على فَعْل من باب فَعَل يفعُل بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر نادرا
غريبا استشهد له فقال كقولك نمّ الحديث ينمّه فهو نمّ اي نمّام
وقتّات ونمّ الحديث وقته نشره ولا بد في مجيء الصفة منه
على نمٍّ من نقله الى فعُل ايضا لانه متعد مثل ربّه وكان في ترك المفعول
نوع اشارة اليه وانما اختار الاول مخالفا لصاحب الكشاف لانه اقوى
اما معنى فلانه ابلغ واما لفظا فلان الصفة المشبهة انما تؤخذ من
المتعدي بعد جعله لازما بالطريق المذكور وانه تكلف لا حاجة اليه بعد
حصول المبالغة بطريق آخر قوله ثم يسمى به المالك ومنه قول صفوان
لابي سفيان حين رأى انهزام المسلمين في اول القتال فاستبشر
وقال غلبت والله هوازن وكان صفوان بن امية عنده
فلما سمع ذلك من ابي سفيان ردّ عليه قائلا بفيك الكثكث
لان يربّني رجل من قريش احب اليّ من ان يربّني رجل من
هوازن والكثكث بكسر الكافين وضمها فتات الحجارة و

التراب

اي بعد ما وصف به للمبالغة واستعمل بمعنى المربي سمي به المالك

التراب ومعنى يربّني يكون لي مالكا يقال ربّه اي كان مالكا له كما
يقال سادة اي كان سيدا له واراد برجل من قريش محمدا صلى
الله تعالى عليه وسلم وبرجل من هوازن رئيسهم مالك بن عوف
وكل من ينسب اليه الملك في شيء يقال له ربّه بمعنى انه مالكه ولا
يطلق لفظ الربّ على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة نحو قوله ارجع الى ربك
وانه ربي احسن مثواي وقولهم هو ربّ الدار وربّ البعير قالوا لم يسمع
اطلاق لفظ الربّ مجردا عن الاضافة على غيره تعالى في الاسلام وسمع في
الجاهلية نادرا اعتمادا على ظهور القرينة كقول الحارث بن حلزة
وهو الربّ والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء وهو من
جملة وجوه كفرهم فالحصر في قوله الا مقيدا مبني اما على ان المراد اطلاق
اهل الاسلام او الاطلاق الشايع المستفيض الحاق للنادر بالمعدوم
واما لفظ الارباب فانه يطلق على غيره تعالى مضافا ومطلقا كما في قوله
تعالى ءارباب متفرقون وكذا ربّ الارباب فان المعرف والمنكر
الطلق على غيره تعالى بلا تقييد والسبب فيه عدم جواز اطلاق لفظ
الجمع عليه تعالى واستشهد المص على جواز الاطلاق المقيد بالاضافة على غيره
تعالى بقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام قال له عليه السلام حين جاء
الرسول من قبل ملك مصر ليخلّصه عن السجن ارجع الى ربك واراد به
ملك مصر وقال عم ايضا للذي ظن انه ناجٍ من السجن من الفتيين
الذين دخلا معه السجن اما احدكما فيسقي ربّه خمرا ثم قال له اذكرني

عند ربك وقد تقرر ان ما ينبغي في الغرابة التي بقي تخيد للبا
اذا يخصّه الله تعالى ورسوله بلا اختيار وبما رواه البخاري ومسلم عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لا يقل احدكم اطعم ربك
وضئ ربك اسق ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي
ومولاي فقد قيل انه نهي تنزيه لا يدل على عدم الجواز قوله والعالم
اسم لما يعلم به يعني انه مشتق من العلم لا من العلامة لكنه ليس بصفة
بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشيء اي شيء كان اي صانعا كان
او غيره كالخاتم اسم لما يختم به والقالب اسم لما يقلب به والطابع
اسم لما يطبع به ثم كثر استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة فيكون
مفهوم العالم من حيث هو اي غير مقيد بشيء من القيود التي
تخصصه بشيء مما تحته من الاجناس وافرادها كليا متناولا
لجميع ما سوى الله تعالى من اجناس الممكنات وانواعها واشخاصها
من حيث ان وجود كل واحد منها يدل على وجوده تعالى وما سوى
الله ينقسم بالقسمة الاولى الى ثلثة اقسام المتحيز والحال
في المتحيز وما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ثم المتحيز
اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة
فهو الجسم وان لم يكن قابلا لها فهو الجوهر الفرد ثم الجسم
اما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية
اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت

بالشرع

بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي
وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي
اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها
كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وغيرها
وثانيتها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة
في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها
الا الله تعالى وثالثتها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام
المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين
انواعها والقسم الثاني وهو الممكن الذي يكون حالا في المتحيز هي
الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس
الاعراض والقسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا
في المتحيز هو الارواح وهي اما سفلية او علوية اما السفلية
فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهي
مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام
وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بها وهي الارواح المقدسة
هذه اقسام اجمالية للعالم وقد ثبت ان كل ما سوى الواجب
تعالى ممكن لذاته وان كل ممكن كما يحتاج في ابتداء وجوده الى واجب
الوجود لذاته حتى يوجده يحتاج في بقائه ايضا اليه حتى يبقيه فالله
عز وجل اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجهم من العدم الى الوجود

وهو ايضا رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيهم حال دوامهم و
استمرارهم ثم اعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره من وجوه
الاول انه تعالى يربي عبيده لا لمنفعة تعود عليه بل لمنفعة
على من تعلق به تربيته بخلاف غيره تعالى فانهم انما يربون لغرض
انفسهم ليربحوا عليه ولينتفعوا به ولا يربون لمنفعة تختص بغيرهم
والثاني ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزانته
وفي ماله وهو تعالى منزه عن النقصان والضرر والثالث ان غيره
من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه وهو تعالى
بخلاف ذلك كما قال عليه السلام ان الله يحب الملحين في الدعاء والرابع
ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط وهو تعالى
يعطي على كل حال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام ووقاك
واحسن اليك والخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب
الفقر او الغيبة او الموت وهو تعالى لا ينقطع احسانه البتة والسادس
ان غيره تعالى يخص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم والله تعالى يصل
احسانه وتربيته الى الكل كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فثبت
انه تعالى رب العالمين وهذا معنى قول المص فيما بعد واجراء هذه الاوصاف عليه
ثم اعلم ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه
اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته عن جميع النقايص والافات
وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك

واما

واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل
انك تكون خائفا من قهره وكمال قدرته وسطوته فهذه الحالات هي الجهات
الموجبة للتعظيم فيما بين اهل الدنيا فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم
تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين واليه الاشارة بقوله
الحمد لله ~~رب العالمين~~ وان كنتم تعظمون للاحسان فانا رب العالمين
واليه الاشارة بقوله الحمد لله رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل
فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين
لما ذكر الله تعالى نفسه باسم الله فقد دل على كماله الذاتي من وجوب الوجود
لذاته واستجماع جميع صفات الجلال والاكرام لان المستحق للعبادة التي
هي غاية التذلل والخضوع لا يكون الا كذلك ثم وصفه بانه رب العالمين
للدلالة على ان كل ما سواه ناقص محتاج الى تربيته واحسانه وللدلالة على
انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس
لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه
كان لك ربا غيره ثم وصف نفسه بالرحمن الرحيم اي المنعم بجلايل النعم و
ما دونها حكي عن ابرهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فلما
بسطوا المائدة نزل غراب فسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض
التلال فاذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى ذلك الغراب ذلك
الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ
وقعت زلزلة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من

التبيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا توثب وتعدو فتبعته
فوصل الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فقفزت
العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة
وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب من
ظهره واخذ يعدو فتبعته فرايت شابا نائما تحت شجرة و
رايت افعى يقصده فلما قرب الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب
الى الافعى فوثب العقرب على الافعى ولدغته والافعى ايضا لدغت
العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولد الغراب
لما يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر
والغراب يفر منه ولا يقوم تربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه
قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى
بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه ويختفي
لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود الام اليه فظهر بهذه الامثلة
ان فضل الله تعالى عام واحسانه شامل ورحمته واسعة وروي
ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله
فاتوا النبي عليه الصلوة والسلام فاخبروه به فقام ودخل عليه وجعل
يعرض الشهادة عليه وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه
فقال عليه السلام اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم
فقالوا بلى فقال فهل عق والدته قالوا بلى فقال عليه السلام

اي وثبته يقال قفز يقفز قفزا وقفزانا اي وثب من باب ضرب صح ادي

هاتوا

هاتوا بامه فجاءت وهي عجوزة عوراء فقال عليه السلام هلا عفوت
عنه فقالت لا اعفو عنه لانه لطمني ففقاء عيني فقال عليه السلام
هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار فقال عليه السلام
احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت عفوت
النار حملته تسعة اشهر الليالي رضعته سنتين فاين رحمة الام
فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله ولا شك
انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل
من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر
بجنايات عباده كيف يستجيز احراق المؤمن الذي واظب
على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار وروي انه
يجاء برجل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه ولا يرى لنفسه
حسنة البتة فياتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول
يا الهي ماذا عملت فيقول الله تعالى السبب انك كنت نائما تنقلب
من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك
النوم للحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذني سنة ولا نوم
فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل وتوزن حسناته بسيئاته
فتخف حسناته فتاتيه بطاقة فيثقل ميزانه واذا فيها شهادة
ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات
على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله تعالى

ما ادري من فقال عند ذلك

مبنا ها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين واما حقوق العباد فهي
التي يجب الاحتراز عنها روى ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان له على
بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره
وقع نعله على نجاسة فنفض نعله فانقلعت النجاسة عن نعله ووقعت
على حائط دار المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك
شيئا يقبح جدار ذلك المجوسي وان حككتها انحدر التراب من الحائط
فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب
فخرج اليه وظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو حنيفة رضي الله عنه
ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره
فقال المجوسي فانا ابدأ بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا
حنيفة لما احترز عن ظلم ذلك المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم
فلاجل بركته ذلك اسلم المجوسي ونجا عن شقاوة الابد فمن احترز
عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى روى ان انوشروان خرج يوما الى
الصيد واوغل في الركض وانقطع من عسكره واستولى العطش
عليه ووصل الى بستان فلما دخل الى البستان رأى اشجار الرمان
فقال لصبي حضر في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه
رمانة فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه واعجبه
ذلك الرمان فعزم ان يأخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي
اعطيني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه

فوجده

فوجده عفصا قبضا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي
لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انو
شروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها
فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم تبدلت هذه الحالة
فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه
القضية من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم
فلا جرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروي
عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل
الى هنا منقول من التفسير الكبير طمعا لما فيه من الفوايد
قوله وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض ظاهر العبارة يوهم ان
العالم اسم لمجموع ما سوى الله تعالى من اجناس الممكنات بحيث
لا يكون كليا مقولا على افراده بل يكون اسما واحدا مركبا من الاجزاء
وليس كذلك لانه لو كان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق على احاد
متعددة مما سمي بمفرده ولا تعدد في ذلك المجموع بل المراد ان العالم
لما صار بطريق الغلبة اسما لما يعلم به الصانع خاصة كان كليا متناولا لكل
واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح
اطلاقه منكرا على كل جنس على سبيل البدل كساير النكرات بناء على
ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم
العناصر وعالم النبات وعالم الحيوانات وعالم الاعراض فهو اسم للقدر

المشترك بين اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى جموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الجملية من جملة افراد ما علم به الصانع الا انه منكرا لا يطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فلا يقال انه عالم من حيث انه موضوع للاجناس التي يعلم به الصانع فلا يطلق على فرد جنس واحد بخلاف ما اذا عرف فانه كما يستغرق الاجناس التي تسمى به يستغرق ايضا افراد كل جنس فان قيل اللفظ المفرد لا يستغرق الا افرادا يطلق ذلك المفرد على كل واحد منها واذا لم يطلق لفظ عالم على افراد جنس واحد فكيف يستغرقها المعرف اجيب بان لفظ عالم لما صح اطلاقه على مجموع الاجناس نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفرده مع انه لا يصح اطلاقه على كل واحد من تلك الآحاد فان شمول الجمع المعرف باللام لكل فرد مما سمي به مفرده مما انعقد عليه الاجماع مع انه لا يطلق على كل واحد منها لفظ الجمع منكرا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يطلق عليها لفظ المنكر فالعالم معرفا لما شمل الاجناس التي سميت به وافراد كل جنس ورد ان يقال ان الافراد هو الاصل والاصح وان المفرد المعرف يفيد استغراق الاجناس والافراد معا فالفائدة في جمعه فاجاب المص عنه بقوله وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس

اي

٦٠

انما يظهر شمول الجمع افراد ما تحته من الاجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال الشمول للاجناس انفسها لان المقصود من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لآحاد الاشياء المخلوقة كلها لا لاجناسها فقط فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انما يدل على تعدد اجناس مسماه لا على شمول تلك الاجناس انفسها فضلا عن شمول احادها لان الشمول والاستغراق انما هو فائدة اللام قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها بل جعله فائدة الجمع المعرف فان التعريف مقدم في الاعتبار على الجمعية حتى يصح جعل رب صفة للمعرفة وهي لفظ الجلالة فكانه قيل وانما جمع العالم المعرف مع ان فائدة استغراق الاجناس والافراد يحصل بالمفرد المعرف فاجيب بان الاستغراق المذكور وان كان يحصل به الا انه ليس حصولا قطعيا خاليا عن الاحتمال فانه لو افرد معرفا باللام لاحتمل ان يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس اي لحقيقة ما يعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين اما زوال الثاني فظاهر لانه بعيد كل البعد ان يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها وان ذهب اليه بعض الاصوليين واما زوال الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس

الآن ذلك انما هو حيث لا عهد ولا يصح الاستغراق ايضا واما اذا صح الحمل على الاستغراق فلا يصح القول ببطلان الجمعية بجعله للجنس منه

التي هي آحاد مفردة تعين ان يكون اللام لاستغراق تلك الآحاد وهو
استغراق افراد جنسها وزال احتمال كونها لاستغراق افراد جنس
واحد قوله وغلب العقلاء منهم اي مما يعلم به الصانع وهو اشارة
الى جواب سوال مقدر تقريره ان الاسم انما يجمع بالواو والنون او
بالياء والنون بشرط ان يكون صفة للعقلاء او يكون في حكمها فان
العلم ليس بصفة فضلا عن كونه صفة للعقلاء وانه من حيث كونه
علما لشخص معين لا تعدد فيه فلا يصح ان يثنى او يجمع من هذه الحيثية
واما اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته او جمعه فلا بد فيه من
التاويل مثل ان يؤول زيد بالمسمى بهذا اللفظ فاذا قيل الزيدون
فكانه قيل المسمون بزيد فجمع بهذا الجمع لكونه في حكم صفة العقلاء
والعالم بمعنى ما يعلم به ليس بصفة لما صرح به من انه اسم لما يعلم به
فضلا عن كونه صفة للعقلاء وليس ايضا من الاعلام التي هي في
حكم الصفة فلم جمع بجمع العقلاء ولم يتعرض في الجواب لبيان وجه الوصفية
فيه ولعله ادعى كونه ظاهرا غير محتاج الى البيان من حيث انه وان كان
اسما الا انه يشبه الصفة لاجل انه يطلق على الذات المعينة تعينا جنسيا
وهو الممكن لذاته المحتاج في ترجح احد طرفيه على الآخر الى مرجح ملاحظة
معنى قايم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا القدر من ملاحظة
المعنى وان كان لا يقتضي الوصفية كما في الرجل والكتاب والامام ونحو
ذلك الا انه يكون سببا لمشابهة الاسم بالصفة فظهر ان العالم

اسم

وهو اعلام العقلاء

اسم يشابه الصفة من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى قايم به
وهو كونه يعلم به الا ان هذا القدر من الوصفية لا يقتضي صحة جمعه بالواو
والنون بل لا بد معه من كون اللفظ مختصا بالعقلاء والعالم ليس كذلك
وهو ظاهر لان بعض ما تحته من الاجناس عقلاء كالملائكة والانس
والجن وبعضه غير عقلاء فلدفع هذا قال المص وغلب العقلاء لشرفهم
وفضلهم على غير العقلاء من اجناس العالم فجمع كما يجمعوا وصاف العقلاء
المختصة بهم ولا يرد على هذا التقرير النظر الذي اورده الفاضل الطيبي
بقوله كون الذات بحيث يعلم به الصانع ليس صفة للعقلاء اذ الجمادات
ايضا مما يعلم به وانما يرد ذلك على تقرير الكشاف واختلف في اعداد
اجناس العالم فقيل لله تعالى الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر
وقيل ثمانية عشر الف عالم الدنيا عالم منها وما العمران في الخراب الا
كفسطاط في الصحراء وقيل اربعون الف عالم الدنيا من مشرقها الى
مغربها عالم واحد وقيل ثمانون الف عالم اربعون الفا في البحر وقيل
مائة الف عالم اذ روي ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش
والسموات والارض وما فيها حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم
احد ما في البافي القناديل الا الله وقال كعب الاحبار لا يحصي عدد العالمين
الا الله وما يعلم جنود ربك الا هو قوله وقيل اسم وضع لذوي العلم اي
قيل ان العالم اسم مشتق من العلم موضوع للقدر المشترك بين اجناس
ذوي العلم وهي الملائكة والثقلين اي الانس والجن سميا به لثقلهما على الارض

فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها لا على كل فرد من افرادها
فيقال عالم الملائكة وعالم الانس وعالم الجن ولا يقال عالم زيد وبشير
اسما لمجموع هذه الاجناس بحيث يكون كل جنس منها من اجزاء العالم
لا من جزئياته اذ يستلزم ان لا يجوز جمعه اذ لا تعدد فيه كما مر فعلى هذا
لا يطلق اسم العالم على الاعراض ولا على الجمادات والحيوانات الغير العاقلة
فاضافة الرب الى العالمين توهم ان يكون ربوبيته تعالى بالنسبة الى
اجناس ذوي العلم فقط مع انه رب آحاد الخلائق كلها فالمص اشار
الى دفعه بقوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع اي يتناول الربوبية
لغير ذوي العلم وانفهامها من قوله رب العالمين ليس بطريق استعمال
لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة او مجازا بل بطريق انفهام
المدلول الالتزامي من اللفظ المستعمل فيما وضع له فان كونه تعالى ربا ومالكا
لاشرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع اي يستلزم ربوبيته
لغيرهم كما اذا وصفت السكين بانه يقطع الاشجار البابسة كالحديد
فانه يستتبع ان يقطع اللحم والخبز ونحوهما والمص لم يرض بهذا الوجه
حيث نقله بقوله وقيل لان هذه الصيغة لم يستعمل الا فيما يكون
آلة بين الفاعل والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعماله في نفس
الفاعل حيث لم يسمع ناصَر وضارَب بمعنى ناصِر وضارِب وسع
هذا يكون التناول في بطريق الاستتباع وعلى الاول يكون باستعمال اللفظ
في ما وضع له قوله وقيل عُني به الناس ههنا اي قيل ان العالم في الاصل

اشارة الى ان المراد بتناول العالم تناول ما تعلق به وهو الربوبية لان العالم لا يتناول غير العقلاء منه

اسم لما يعلم به الا ان المراد ههنا هو الناس وحده ولعل وجه التخصيص ان
المقصود بالذات من التكليف بالاحكام وبيان الحلال والحرام بارسال
الرسول وانزال الكتب هو الانسان قال تعالى ليكون للعالمين نذيرا
فانه لا يخفى ان ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من اولي العلم وغيرهم
ولا يبعد ان يراد بهم كافة الناس لكونهم الاصل في تبليغ الاحكام
ويؤيده قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام اتاتون الذكران من العالمين
فان المراد بالعالمين فيه هو الناس فقط وهو ظاهر فيكون لفظ العالم
اسما للقدر المشترك بين افراد نوع البشر بان يجعل كل فرد منها
بمنزلة جنس واحد من اجناس المخلوقات اذ ما من موجود من المخلوقات
الاوله مثال في كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار افراد نوع واحد هو
الانسان لا باعتبار الاجناس ولم يرض المص به ايضا لان التخصيص
بلا دليل يعتد به خلاف الظاهر قوله على نظاير ما في العالم من قبيل
مقابلة الجمع بالجمع لان كلمة ما في معنى الجمع وقوله يعلم بها اي بتلك النظاير
صفة للنظاير قوله ولذلك اي ولاشتماله على النظاير سوى بين النظر
فيهما الظاهر ان يقال بين النظرين فيهما لاقتضاء بين التعدد وكانه اكتفى
بالتعدد المعنوي اللازم من قوله فيهما ضرورة ان النظر في احدهما
غير النظر في الاخر قال تعالى وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا
تبصرون وقال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق كما ان في الارض دلايل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته

لا لمجموع الافراد والا لا يصح جمعه كما قررنا منه

الدخو واستقرارها بالجبال الراسيات واختلاف اجزائها بالخواص والكيفيات
واشتمالها على انواع المعادن والحيوانات والنباتات وغير ذلك من الحالات
فكذلك في نفس الانسان دلايل من كونهم مشتملين على هيئات لطيفة
ومناظر بهية وتمكنهم من الافعال الغريبة والصنايع العجيبة والكمالات
المتنوعة بالقوى المختلفة والحواس المتفرقة قوله وقرئ رب العالمين
بالنصب قراءة الجمهور بالجر على النعت لله او البدل منه وقرئ مرفوعا
على القطع من التبعية فيكون خبر المبتدإ محذوف اي هو رب وقرئ منصوبا
وذكر لها ثلثة اوجه الاول القطع من التبعية والثاني كونه منادى مضاف
وهو اضعف الوجوه لانه يؤدي الى الفصل بين الصفة والموصوف
والثالث كونه منصوبا بفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره نحمد رب
العالمين ولم يجعل العامل نفس المصدر لقلة اعمال المصدر المحلى باللام
ولانه يفضي الى الفصل بينه وبين معموله بالخبر واعلم ان الصفة
قد تقطع عن التبعية للموصوف بان تخالف في الاعراب اذا كان الموصوف
معلوما بدون صفته غير محتاج الى التوضيح الحاصل بها وكانت الصفة دالة
على المدح او الذم او الترحم وقد تتبعه في الاعراب وعلى تقدير كونها مقطوعة
جاز الامران النصب وباضمار فعل لايق والرفع على انها خبر مبتدإ محذوف
ولا يجوز اظهار هذا الناصب ولا هذا المبتدإ نحو قوله الحمد لله اهل الحمد
فانه يروى بنصب اهل ورفعه اي اعني اهل الحمد او هو اهل الحمد
واذا تكررت الاوصاف والحالة هذه كنت مخيرا بين ثلثة اوجه اتباع الجميع

وقطع

بيان قولهم مرفوع على المدح او الذم او الترحم او منصوب عليها منه

٦٤

وقطع الجميع وقطع البعض واتباع البعض الا انك اذا اتبعت البعض
وقطعت البعض وجب ان تبدأ بالاتباع ثم تأتي بالقطع من غير عكسه
نحو مررت بزيد الفاضل الكريم لئلا يلزم الفصل بين الصفة والموصوف
بالجملة المقطوعة قوله وفيه دليل وذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك
الا ان المالك انما يقال له رب لحفظ مملوكه وتربيته اياه وحفظ
المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه وابقاء الوجود
الحاصل في زمان الحدوث فيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكنات
فلما كان تعالى ربا للعالمين في زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا
لما مر ان الابقاء ايضا من وجوه التربية وقد ثبت افتقار الممكنات
حال بقائها الى المبقي بدليل العقل ايضا وهو ان البقاء عبارة عن دوام
الوجود فكما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى
ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك بقاء ذلك الوجود
واتصاف الممكن به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفي الوجود والعدم امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه
الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان
اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به
فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود
والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج
الى المؤثر قوله كرره مبني على كون التسمية من الفاتحة كما هو مذهب

اي كرر نظم الرحمن الرحيم

قوله للتعليل على ما سنذكره يريد به قوله الآتي واجراء هذه الاوصاف
على الله تعالى ذو ويعضده اي يقوي قراءة مالك بالالف ووجه التقوية
انه يدل على انه تعالى مالك الامور كلها يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا
ويتعاضد بعضه ببعض وقلنا انه يدل على ذلك لانه تعالى بعد ما نفى مالكية
احد في حق احد شيئا من الامور على سبيل العموم في الاحد وفي
الشيء المملوك اثبت بلام الملك في قوله تعالى لله ان جميع الامور
مملوك له تعالى في ذلك اليوم لا يشاركه احد في مالكية شيء منها وهذا
المعنى هو معنى مالك يوم الدين بالالف فتتعاضدان ورجح قراءة
ملك بدون الالف بوجوه ثلثة الاول انها قراءة اهل الحرمين وهم
اولى الناس بان يقرؤا القرآن غضا طريا كما انزل وقراؤهم الاعلون
رواية فصاحة وقد وافقهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين
والثاني ان الاية بهذه القراءة يكون مناسبا لقوله تعالى لمن الملك اليوم
من حيث اشتراكهما في الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه الملك يوم
القيمة والقرآن يتناسب معانيه في الموارد والثالث ان الملك
ادل على التعظيم بالنسبة الى المالك لان التصرف في العقلاء المامورين
بالامر والنهي ارفع واشرف من التصرف في الاعيان المملوكة التي اشرفها
العبيد والاماء والملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك
من حيث انه مالك واقدر على ما يريد في متصرفاته واقوى تمكنا منها
والاستيلاء عليها والشخص يوصف بالمالكية بالنسبة الى شيء قليل

اي من الملك اليوم

بالبيع والشراء والاستخدام ونحوها منه

فان كل واحد من اهل البلد لا يكون مالكا واما الملك فلا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فظاهر ان التصرف بالامر والنهي اشرف من التصرف في نحو الثياب والدواب منه

٦٤

حقير ولا يوصف بالملكية الا بالنسبة الى شيء كثير خطير فالملك يشمل واكثر
احاطة من المالك فان قيل بل الامر بالعكس فان المالك يضاف الى
الافعال والذوات العاقلة وغير العاقلة فيقال مالك التصرف ومالك
الدواب والانعام ومالك العبيد والاماء والملك لا يضاف الا الى
الاحرار من الناس فيقال ملك الناس وملك العرب والعجم فالمالك
اكثر احاطة من الملك اجيب بان عدم اضافة الملك اليها ليس
لعدم شمول حكم الملكية اياها من القهر والاستيلاء بل من جهة انه انما يضاف
عرفا الى ما فيه انقياد وامتثال وينفذ فيه التصرف بالامر والنهي فان قيل
لا نم ان الملك اكثر تصرفا بل الامر بالعكس فان المالك له التصرف
في مملوكه بالبيع وامثاله وليس ذلك للملك في رعاياه اجيب
بان المقصود بيان ان ايهما ارجح وابلغ نظرا الى معناه اللغوي لا بالنظر
الى معناه العرفي الفقهي ولا رجحان للمالك على الملك من الوجه الذي
ذكرته نظرا الى المعنى اللغوي لان معنى الملك لغة من له التصرف
في اهل الانقياد والامتثال مطلقا اي سواء كان ذلك التصرف مشروعا
ام لا فللملك ان يتصرف في الرعايا بما شاء كالمالك في مملوكه وكون
ذلك التصرف حقا وليس بحق فمما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعا
وذكر في ترجيح قراءة ملك وجها آخر وهو انه تعالى تدرج من وصف
ذاته المقدس بالربوبية الى وصفه بالملكية في خاتمة كتابه الكريم حيث قال
قل اعوذ برب الناس ملك الناس فناسب ان يكون فاتحته كذلك

والملك له هيبة وسياسة والمالك له رأفة ورحمة واحتياجنا الى الرأفة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة منه

ورجح قراءة عاصم بان مالكا اكثر حرفا من ملك فكانت قراءته اكثر ثوابا
لقول النبي عليه السلام من قرا القرآن كتب له بكل حرف عشر حسنات
ومحيت عنه عشر سيئات ورفعت له عشر درجات وقيل عليه لا ترجيح
بزيادة الحرف لان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في فارهين وفرهين
وحامية وحمئة وناخرة ونخرة فلم يحتج احدهم على صاحبه بزيادة الحرف
وانما رجحوا بزيادة المعنى وقيل ترجيح احدى القراءتين على الاخرى
غير مرضي لان كلتيهما متواترة ويدل على ذلك ما روي عن ثعلب انه قال
اذا اختلف الاعراب في القرآن عن السبعة لم افضل اعرابا على اعراب في القرآن
فاذا خرجت الى كلام الناس فضلت الاقوى وقال ابو شامة قد اكثر المصنفون
في القراءات والتفاسير من الترجيح بين هاتين القراءتين وليس هذا
بمحمود بعد ثبوت القراءتين وصحة اتصاف الرب تعالى بهما حتى اني اصلي
بهذه في ركعة وبهذه في ركعة فان قيل ما الحكمة في ان مالك في هذه السورة
قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك الناس في سورة الناس بالالف
اجيب عنه بان رب الناس في تلك السورة افاد كونه مالكا لهم فلو قرئ
بعده مالك الناس يلزم التكرار فقرئ ملك الناس ليفيد انه تعالى كما
انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت فعلى هذا يلزم التكرار في هذه
السورة على قراءة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك العالمين
يكون مالك يوم الدين قطعا فذكره بعده تكرار واجيب عنه بان المراد
بالعالمين الاشياء الموجودة في الدنيا فلا تكرار ولو سلم ان رب العالمين

بمعـ

بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اي في الدنيا والعقبى فنقول اي مثل في التنزيل
كثير بذكر العام ثم الخاص تفخيما للخاص قوله وقرئ ملك بالتخفيف اي باسكان
اللام تخفيفا كما في كتف وعضد وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضي ونصب
اليوم وهي اختيار ابي حنيفة رضي وهي قراءة حسنة لاحتمالها معنى القراءتين
لجواز كونه من الملك والملك فان المالك ماخوذ من ملكه يملكه والملك
ماخوذ من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل بالضم والجملة الفعلية في
محل الجر على انها صفة لموصوف محذوف كما في قوله انا ابن جلا والتقدير
اله ملك يوم الدين واله المقدر نكرة موصوفة فلذلك جاز ابداله
من المعرفة وهي لفظ الجلالة وملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا
او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا على الظرفية
وهو ظ قوله كما تدين تدان اي كما تفعل تجازى بفعلك سمي الفعل
المبتدا جزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوابا كان او عقابا بالمشاكلة
كما سمي جزاء السيئة سيئة في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
مع ان الجزاء المماثل ماذون فيه شرعا فيكون حسنا لا سيئا وكذا
الكلام في دناهم كما دانوا اي جازيناهم كما فعلوا قوله دناهم جواب لما
في البيت السابق وهو قوله فلما صرح الشر فامسى وهو عريان
ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا قال صرح الشر اي انكشف وصرحه
غيره اي كشف عنه واظهره وصيرورته عريانا عبارة عن كمال ظهوره
بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى فلما ظهر الشر كل الظهور ولم يبق بيننا

ويبغم الاخذ بالاقتصاف هو تعيين الشتى الطلم في العدو ان جارنا هم بمثل
ما ابتدؤا به و مثله خصصا ذلك يوما كما ذرعت وايما يدان الفتى
يوما كما هو دايبن — قوله دعنهم الدين يوم الجزا يعني ان المراد بالدين
هنا الجزاء وقيل الدين الطاعة ومنه قوله تعالى ومن احسن دينا اي طاعة
فقوله مالك يوم الدين بمعنى مالك اليوم الذي لا ينفع فيه الا الدين ا
وله معان اخر العادة والشان كما في قول الشاعر تقول اذا درأت
لها وضيني اهذا دينه ابدا وديني الدرء بالفتح العوج يقال
اقمت درء فلان اي اعوجاجه والوضين ستر منسوج يستر به الهودج
وقد يكون بمعنى القهر وبمعنى الاذلال والاستعباد وبمعنى الذلة يقال
دنته فدان اي قهرته فذل واطاع ودانه دينا اي اذله واستعبده
وفي الحديث الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وبمعنى القضاء
كما في قوله تعالى ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله اي في قضائه وحكمه وشريعته
وبمعنى الحال سئل بعض الاعراب فقال لو كنت على دين غير هذه
لاجبتك اي على حالة والدين الاسلام ويقال دين فلان يدان
اذا حمل على مكروه وقيل للعبد مدين وللامة مدينة قوله
اضاف اسم الفاعل الخ لما ورد ان يقال كيف صح وقوع مالك يوم الدين
صفة لموصوفه مع انه بحسب الظاهر نكرة لكون اضافته اضافة لفظية
من حيث انها من اضافة الصفة الى معمولها اشار الى جوابه بما محصوله
انها ليست من قبيل الاضافة الى المعمول لان اسم الفاعل والمفعول

وانما

منه ح

من حيث ان الاضافة تعمل في
واسم الفاعل يعمل في الظرف مطلقا
منه

وان جاز عملهما في المرفوع وفي الظرف وفي الجار والمجرور وفي الحال وفي المفعول
المطلق مطلقا اي سواء كانا لاحد الازمنة الثلثة او كانا للاطلاق المستفاد
منه الاستمرار الا ان عملهما في المفعول به ونحوه مشروط بكونهما للحال والاستقبال
وما لك ههنا ليس كذلك بل هو للاطلاق المستفاد منه الاستمرار او للزمان
الماضي بتنزيل زمانه الذي هو يوم القيمة منزلة الماضي من حيث انه امر محتوم
محقق الوقوع فكانه قد وقع ومضى على طرز قوله تعالى وسيق الذين
وقوله ونادى اصحاب النار وعلى كلا التقديرين لا يكون عاملا فلا تكون
اضافته الى معموله فكانت معنوية مفيدة لتعرف المضاف من المضاف اليه
فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض لاضافة ملك مع انه ارجح القرائتين
عنده لعدم الاشتباه في ان اضافته معنوية لانه من اضافة الصفة المشبهة
الى غير معمولها فانها انما تبنى من الفعل اللازم وان اخذت من المتعدي يجعل الفعل
لازما ثم تبنى منه الصفة المشبهة فلذلك لا تعمل النصب ابدا الا يرى
الى قولهم في تمثيل الاضافة اللفظية او الصفة المشبهة الى فاعلها ملك يوم الدين
مثل رب العالمين على القول بان رب نعت في ان الاضافة فيهما معنوية
وانما يكون لفظية اذا اضيف الى فاعلها كما في حسن الوجه قوله على الاتساع
الاتساع في الظرف ان ينصب نصب المفعول به بلا تقدير في كقوله ويوم
شهدناه سليما وعامرا جعل اليوم مشهودا على الاتساع وهو مشهود فيه
او يضاف اليه على طريق الاضافة الى المفعول به اي بان تكون الاضافة بمعنى
اللام لا بمعنى في كما في نحو ضرب اليوم ومكر الليل كما ذهب اليه النحويون في مثله

فانه كلام ظاهري صادر عمن يقصر نظره على اعتبار المعاني الاول وتطبيق اللفظ
عليها واما علماء المعاني والبيان وهم المحققون الذين يرون ارتفاع شان
الكلام منوطا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فهم يعدون مثله
من قبيل المجاز الحكمي النسبي المسمى بالاسناد المجازي ويذهبون فيه الى طريق
الاتساع في الظروف ولا يقدرون كلمة في ويجعلون اليوم ضاربا والليل ماكرا
كما يجعلون النهار صائما والليل قائما ويجعلون الليلة مسروقة ويوم الدين
مملوكا مع ان المسروق متاع اهل الدار والمملوك ما فيه من الامور ويجعلون
الاضافة في جميعها بمعنى اللام فالقول بان الاضافة قد تكون بمعنى في كلام اهل الظاهر
واهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا
زيدا ويا طالعا جبلا وسره ان النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير
موصوف اي شخصا ضاربا فكان كانه معتمد على صاحب الذي هو الموصوف
فان اسم الفاعل مثلا موضوع لذات مبهمة قام بها الحدث الذي هو ماخذ اشتقاقه
والذات التي حالها كذا لا يقتضي فاعلا ولا مفعولا فاشترط لعمله تقويته
بذكر ما يخصص تلك الذات المبهمة قبله سواء كان مبتدا في الحال نحو زيد ضارب
اخواه او في الاصل نحو كان زيد ضاربا اخواه وان زيدا ذاهبة غلاماه
او موصوفا نحو جاءني رجل ضارب زيدا او ذا الحال نحو جاءني زيد راكبا جملا
فان قلت قد قرر ان الليلة اوقعت موقع المفعول به واضيف اليها
سارق من غير تقدير في فكيف ينصب به اهل الدار ايضا قلت
جوابه يتضح بانكشاف معنى قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين فانه يقتضي

ان اجراء الظرف مجرى المفعول به لا يغني عن تقديره فعند عدم ذكر المفعول به
عيانا وجب تقديره وكان مفعوليته المذكور صريحا اولى ووجه الكلام في انه
لم يقدر المفعول في الآية بعد اجراء الظرف مجراه فنقول لا يلزم من جعل
المفعول فيه بمنزلة المفعول به وعدم كون الاضافة بمعنى في ان يكون الظرف
مفعولا به حقيقة حتى يستغنى عن تقدير المفعول به بل المقصود
الاصلي من هذا الاتساع هو الظرفية ايضا على طريق الكناية فان مالكية
يوم الدين مستلزمة لمالكية الامور الواقعة فيه كلها عدل عن الاصل
الى طريق الاتساع لكونه ابلغ من الاصل فانك اذا تاملت فيما بين
ان يقال فلان صاحب الزمان ومالك الدهر وبين ان يقال مالك
الامور في الزمان وجدت الاول ابلغ في الدلالة على استغراق الامور
المملوكة وعمومها لان تملك الزمان يستلزم تملك ما فيه على ابلغ وجه
ويشهد على عموم المفعول ايضا حذفه بلا قرينة الخصوص ونظيره في
كون الطريق المعدول اليها كناية عن الاصل المعدول عنه للمبالغة قول البحتري

عداه جمع الاعداء

شَجْوُ حُسَّادِهِ وغَيْظُ عِدَاهُ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ ويَسْمَعَ وَاعٍ فانه

وهو الهم والحزن منه

جعل الفعل المتعدي لازما ثم كنى به عن المتعدي حيث عبر بقوله ان
يوجد ذو رؤية وذو سمع عن قوله ان يرى مبصر اثار محاسن الممدوح
ويسمع واع حيث محامده وذكره الجميل بادعاء ان مجرد تحقق
الرؤية والسماع مستلزم لرؤية تلك الاثار وسماع تلك المحامد جميعا ولو
سلك الى ما هو الاصل وهو طريق الظرفية والتعدية لم يفد الكلام هذه

المبالغة قوله اوالملك بكسر الميم اى المالكية قوله على طريقة ونادى اى
على طريق تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع منزلة الماضى وهو اشارة
الى دفع ما يقال كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضى فقد ثبت ان المعنى
على ظرفية يوم الدين وهو لم يجئ بعد قوله لتكون الاضافة حقيقة تعليل
لكون المعنى على احد الوجهين المذكورين المضى والاستمرار قوله فالمعنى
يوم جزاء الدين يعنى ان المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة
او الطاعة هو مالك يوم جزاء الدين بتقدير المضاف وقولنا
مالك يوم جزاء الطاعة معناه ظاهر بما تقدم واما معنى مالك يوم جزاء
الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ولما كان كل منهما غير
خال عن التكلف والتعسف آثر كونه بمعنى الجزاء ولم يرض بهما قوله
وتخصيص اليوم بالاضافة اى باضافة مالك اليه مع انه تعالى مالك
للامور كلها فى جميع الايام والاوقات او باضافة ملك اليه ان قرئ
بدون الالف قوله اما للتعظيم علة للاول اى لتعظيم ذلك اليوم
فانه يوم عظيم الهول يعرض فيه الخلائق للملك العدل الذى لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة قوله او لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه علة للثانى
ولو كان علة للاول ايضا لكان الظاهر ان يقال او لتفرده بالمالكية
فيه بخلاف الدنيا فان الولاة والقضاة ونحوهما يملكون فيها امورا
فانه تعالى يتفرد بالملك فى ذلك اليوم لزوال ملك الملوك وانقطاع
امرهم ونهيهم فهو كقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وذكر

فى تفسير الكشاف ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها وفى الشرع من
طلوع الفجر الثانى الى غروبها شرعا وهو الوقت مطلقا ليلا كان او نهارا
طويلا كان او قصيرا والمراد به فى الآية الوقت لعدم الشمس ثمة قيل
فى اضافته يوم الدين على عموم القيمة وساير الاعلام رعاية للفاصلة وافادة
للعموم فان الجزاء يتناول جميع احوال الآخرة الى السرمد قوله من كونه
رب العالمين موجدا لهم يدل على هذه الصفة لفظ الرب فانه سواء كان
مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا يشتمل على جميع معنى التربية التى هى
تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا وهو كما يكون بافادة توابع اصل
الوجود من الكمالات يكون ايضا بافادة اصل الوجود وابقائه قوله
منعما عليهم الى قوله وآجلها يدل عليه الرحمن الرحيم والمناسب لاختياره
قراءة الملك على المالك فيما سبق ان يذكر تعداد الصفات الجارية
على الله تعالى كونه ملكا لهم يوم الثواب والعقاب الا انه ذكر بدله كونه مالكا
لامورهم وبين وجه اجرائه على اسم الله تعالى لاجل انه قدم هذه القراءة اولا
فى الذكر حتى كتب نظم القرآن فى كتابه على هذه القراءة ولم يتعرض لكونه
ملكا لهم عند بيان وجه الاجراء اكتفاء بذكر كونه مالكا عنه لاشتراكهما
فى الاجراء المذكور وما يتفرع عليه من افادة التعليل قوله للدلالة اخيرا
لقوله واجراء هذه الاوصاف قوله لا احد احق به تاكيد للقصر المستفاد
من قوله انه الحقيق بالحمد فانه قصر قلب قصد به رد من زعم انفراد
غيره تعالى بكونه احق بالحمد والقانون فى قصر القلب ان يؤكد بلا غير

بحث قصر قلب



الاستحقاق

اما لا غير المقصور عليه وفي قصر الافراد وهو الرد على من زعم مشاركة غيره المقصور عليه في الحكم ان يؤكد بنحو وحده قوله والظاهر ان ينفى في التاكيد المذكور نفس ما اثبت للمقصور عليه وهو كونه حقيقا بالحمد الا انه نفيت الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى ثم بين بطريق الاضراب ان استحقاق الغير بالحمد استحقاق ظاهري والمستحق به على الحقيقة ليس الا هو عز وجل قوله فان ترتيب الحكم على الوصف يشعر عليته له بيان لوجه دلالة الاجراء المذكور على انه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فان مجموع هذه الاوصاف اذا كان علة لاستحقاق الحمد حقيقة وجب ان يختص الحمد به تعالى لان شيئا من الاوصاف المذكورة لا يوجد في غيره تعالى فضلا عن المجموع فلا يستحق الغير حقيقة وهذا هو الذي وعده قبل بقوله كرره للتعليل على ما نذكره وقد ذكر قبل ذلك وجه ذكره في التسمية حيث قال وانما خص بهذه الاسماء ليعلم العارف الخ فان قيل الظاهر ان المراد بالحكم هو الحكم المستفاد من قوله الحمد لله وهو ليس بمرتب على الاوصاف المذكورة بل هي مرتبة عليه قلنا لا نم بل الحكم مرتب عليها لان ملاحظة اتصاف الذات بتلك الاوصاف متقدمة على الحكم فيكون الحكم مرتبا عليها من حيث المعنى وان كانت متاخرة في اللفظ قوله وللاشعار عطف على قوله للدلالة ذكر للاجراء المذكور فايدتين الاولى ان يكون الكلام بمنطوقه دليلا على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة اشعاره

بان

بان تلك الاوصاف علة للحكم وبالعلم الضروري بان تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة يستلزم لانتفاء المعلول والثانية ان يكون الكلام بمفهوم المخالف دليلا على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لانك اذا قلت الحمد لمن تصف بهذه الاوصاف يكون مفهوم المخالف ان من لم يتصف بها لا يليق لان يحمد واذا لم يكن لا يقال لان يحمد فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فيكون اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى باعتبار المفهوم دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد وهذه نكتة لطيفة خلى عنها الكشاف قوله لا يستاهل اي لا يليق وانكر الجوهري استعمال يستاهل في هذا المعنى حيث قال الاهالة الودك وهو دسم اللحم والمستاهل الذي ياخذ الاهالة او ياكلها وتقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله انتهى الا ان صاحب الكشاف قال في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل وهو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا ولما ذكر فايدة اجراء مجموع الاوصاف الاربعة على ذات المحمود شرع في بيان فايدة كل واحدة منها على حدة وفرعه على ما قبله بالفاء لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على الاجمال وهذه الصفات الاربع التي هي كونه تعالى ربا ورحمانا ورحيما ومالك يوم الدين باعتبار ترتب الحمد عليها وعليتها له واختصاصها به تعالى من الوجه الذي وقعت صفة له تعالى يفيد الاختصاص المذكور في نفس الامر لان اختصاص العلة بالشيء في نفس الامر يفيد اختصاص

مع ان ... لا يكون المحمود ذا علية بما يجب تخصيص اختصاص الحمد به تعالى في نفس الامر فان كل واحدة منها ح

الحكم به فيها كما يفيده مجموعها فان بينها فرقا من وجوه أخر لكل واحد منها ظاهر في كل واحدة من تلك الصفات فان الصفة الاولى من حيث دلالتها على الايجاد والتربية اللتين لا شك في انهما يوجبان الحمد فالظاهر فيها كونها اشارة الى موجب الحمد وهو الانعام بالايجاد الذي هو اصل جميع النعم وبالتربية المتفرعة عليه والصفة الثانية والثالثة الظاهر فيهما كونهما للاشارة الى ان صدور تلك النعم التي توجب الحمد عنه تعالى انما هو بطريق التفضل والاحسان الاختياري لما تقرر ان الرحمة في العرف واللغة هي رقة القلب وانعطافه نحو المرحوم بحيث يحمله على ان يتفضل ويحسن اليه باختياره من غير توقع عوض منه ولا غرض آخر سوى احسانه اليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة باعتبار المبادي التي هي انفعالات اريد بها الغايات التي هي الافعال الاختيارية فكأنه قيل رب منعم بالايجاد والتربية ثم انه مختار في ذلك الانعام فلما اشار بقوله رب العالمين الى انه منعم بنعمتي الايجاد والتربية اشار بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضل والاحسان بطريق الاختيار لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا يصدر عنه المعلول الا بالايجاب والاضطرار ولا كما زعمت المعتزلة ايضا من انه تعالى يجب عليه اثابة العبد المطيع بسبب سوابق اعماله الصالحة وعقابه بما اسلفه من المعاصي وكل من المذهبين ينافي الاختيار اما منافاة القول بانه موجب بالذات فظاهر واما منافاة القول بانه يجب عليه تعالى بمقتضى الحكمة شيء بسبب سابق

فلان

فلان الوجوب عليه تعالى عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي الاختيار بل بمعنى عدم قدرته على الترك فقوله قضية لسوابق الاعمال علة للوجوب عليه والقضية والقضاء الحكم وقوله حتى يستحق به الحمد متعلق بقوله مختار فيه من حيث ان ما بعده بيان له ووقع استينافية فيكون قوله يستحق مرفوعا مسببا عما قبله قصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه لو لم يكن مختارا فيه بل صدر عنه لايجاب ذاته او للوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لما عرفت ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا والصفة الرابعة الظاهر فيها لبيان ان كونه تعالى مختصا بالحمد متفردا به امر محقق لا اشتباه فيه من حيث انها وهي كونه تعالى مالك يوم الدين مما لا يتصور ان يشاركه تعالى فيه غيره بوجه ما بخلاف الاوصاف السابقة فان كل واحد منها وان كان مختصا به تعالى لا يشاركه تعالى احد في شيء منها على الوجه الذي ثبت له تعالى الا ان للعبد حظا منها يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الامور في ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد وظهر بهذا التقرير ان قوله فالوصف الاول الخ تفصيل لما سبق من ان ترتب الحكم على مجموع الاوصاف يشعر بعليتها له وان اختصاص العلة التي هي المجموع به تعالى يستلزم اختصاص الحكم به فليفهم قوله وتضمين الوعد للحامدين عطف على تحقيق الاختصاص قوله ثم انه اي الشان اشارة الى ان الكلام فيه التفات من الغيبة الى الخطاب لان الحقيق

بالخطاب والاوصاف الجارية عليه لكنه يذكر بطريق الغيبة ثم انتقل منه الى طريق
الخطاب حيث قيل اياك نعبد فكانه قيل لما تميز بها صفة لقوله صفات عظام
اى تميز ذلك الحقيق بتلك الصفات قوله تعلق العلم [illegible] جواب لما
قوله فخوطب تفريع على تغيبه الجاري منزلة المشاهدة والحضور
اى خوطب ذلك المعلوم المعين بسبب ذلك التعين الكامل
المنزل منزلة تمييز الحاضر المشاهد من اجل قوة ذلك التمييز العلمي
الحاصل باجراء الاوصاف او بقوله اياك وهذه النسخة موافقة
لما في الكشاف وفي بعض النسخ وتعلق بواو العطف وخوطب
بدون الفاء على انه جواب لما قوله نخصك بالعبادة والاستعانة
اى نفردك ونميزك بها ونقصرها عليك ولا نعبد ولا نستعين
غيرك على ان يكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور
عليه كما في قولك الجر مختص بالاسم قوله ليكون اى الخطاب بيان
لفائدة الالتفات الى الخطاب وبين له فائدتين الاولى انه ادل
على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فانه لو قيل اياه نعبد
واياه نستعين لا نستفيد الاختصاص من تقديم ما حقه التاخير
فانه موضوع لافادة الاختصاص عرفا والالتفات الى الخطاب يؤكد
المعنى المستفاد من التقديم ويقويه لما فيه مع التقديم المذكور من الاشعار
بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور
ليس على حقيقته بل مبني على تنزيل التميز الحاصل من الاوصاف منزلة

تمييز

تمييز الحاضر المشاهد فيترتب الحكم على الخطاب كترتبه على تلك الاوصاف
كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة و
الاستعانة ومن المعلوم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له
فكانه قيل نخصك بهما لاجل تميزك بتلك الاوصاف وقد مر ان
اختصاص علة الحكم باحد يستلزم اختصاص الحكم به فثبت ان الالتفات
المذكور يفيد اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى كما يفيده التقديم
فيكون الالتفات مع التقديم ادل عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن
الاشارة الى ان الحمد ينبغي ان يكون على وجه يوجب ترقي الحامد من
حضيض بعد الحجاب والغيبة الى ذروة قرب المشاهدة والحضور
والى ان العبادة والاستعانة لا بد ان يكون في مقام الاحسان وهو ان
يعبد العبد ربه كانه يراه ويخاطبه ونظير اياك ههنا اسم الاشارة
في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون كما سيأتي
تحصيله ان شاء الله تعالى والفائدة الثانية للالتفات ما اشار اليه
بقوله وللترقي من البرهان الخ وهو عطف على قوله ليكون والموجود في
اكثر النسخ والترقي بدون اللام فيكون معطوفا على الاختصاص
ويكون التفضيل في لفظ ادل في حق المعطوف عليه زيادة طريق
الخطاب على طريق الغيبة في الدلالة على الاختصاص وهي التي يعبر عنه
بالزيادة على ما اضيف اليه وفي حق المعطوف الزيادة المطلقة
لان الزيادة بالمعنى الاول يستلزم اشتراك الزائد والمزيد عليه في

ايصال البرهان على الترقي مع انه ليس في الوضوح الى الغاية المحمودة وعليه بطريق
الصفات شيء من الدلالة على الترقي من العلم بطريق الدليل والبرهان
البرهان الى مقام المشاهدة والعيان لان الوصول بطريق الصفات
انما هو من طريق البرهان ومن قبيل العلم بالدليل وليس فيه شائبة
المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقي من البرهان الى
العيان ويكون طريق الالتفات الى الخطاب ازيد في الدلالة على ذلك
الترقي والظاهر ان العطف في قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود
من قبيل عطف التفسير ويحتمل ان يكون وجها ثانيا للترقي والوجه
الاول الترقي من الدليل الى المدلول كالترقي من المقدمات الى النتيجة
والثاني الترقي من الغيبة الى الحضور الا ان اعتبار كون المدلول
عيانا يؤيد كون العطف للتفسير وليس المراد من الشهود والمعاينة
رؤية الحقيقة بالحدقة بالبصر وهو ظاهر قال عليه السلام ان احدكم لن يرى
ربه حتى يموت وقال عليه السلام نور انى اراه حين قال ابو ذر
رضي الله عنه هل رايت ربك بل المراد به حالة تحصل للعبد عند رسوخه
في كمال الاعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه الى حضرته بحيث لا يكون
في لسانه وقلبه ووهمه وسره غيره وهذه الحالة سميت مشاهدة
لمشاهدة البصيرة اياه واشتغال القلب والقالب به واشار
اليها بعض العارفين بقوله خيالك في عيني وذكرك في فمي
وحبك في قلبي فاين تغيب قوله بني اول الكلام الخ جملة مستانفة

لسان

اي من قبيل علم الشيء بما يدل عليه

42

تفصيلي ما اجمله بقوله الخ الترقي من البرهان الى العيان كانه قيل كيف
يكون ذلك مع ما بعده فاجاب عنه بانه تعالى بني اول الكلام وهو
من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك والعارف في مبدا حاله
مسبوقة الحجاب عن ربه بالمداومة على ذكره والتفكر في اسمائه وصفاته
وفايض آلائه ونعمائه والاستدلال على الصانع بمصنوعاته في الانفس
والآفاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويترقى
من مقام الى مقام آخر اعلى من الاول حتى يستغرق بملاحظة جناب
قدسه بحيث لا يلاحظ شيئا الا لاحظ ربه وما التفت لغت
شيء مما الا ويرى ربه وهو آخر درجات السالكين واول درجات
الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة فاول السورة
الكريمة ينبئ عن مبادي احواله فان اشتماله على ذكره تعالى بصفات
ذاته وافعاله ظاهر لا خفاء فيه وذكر اسم ذاته واجراء اسماء صفاته
عليه ينبئ عن الفكر والتامل في اسمائه وهذه الصفات لا شك في
انبائها لعظيم الآلاء من الايجاد والتربية والرحمة البالغة في الدنيا
وفي يوم الدين فلا جرم اشتمل اول الكلام على النظر في الآلاء و
الحمد عليها والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تعالى موجدهم و
مربيهم من قبيل الاستدلال بالصنايع على الصانع العظيم الشان
وباهر السلطان ثم قفى اي عقب ما ينبئ عن هذه المبادي بما
هو منتهى امره وهو ان يخوض اي يدخل وسط بحار الوصول رزق

فان لجة الماء معظمه وبعيد العمق والقعر منه ويستعمل في وسط البحر
بلا نزا بعد قعرا قوله ومن عادتنا كرب الشارة الى الفايدة العامة
للالتفات التي تختص بمورد دون مورد بعد ما بين له فايدتين
مخصوصتين بهذا الموقع والظاهر ان تقدم الفايدة العامة عليهما
ولعله انما ترك ذلك الترتيب اما لزيادة الاهتمام بالفايدة
الخاصة او لاقتضاء الفايدة العامة زيادة البسط والاطناب.
قوله تطرية بالياء دون الهمزة اي تجديدا واحداثا من طريت
الثوب اذا عملت به ما يجعله كانه جديد والتطرئة بالهمزة
بمعنى الايراد والاحداث من طرا عليه اذا ورد وحدث والاول
انسب بهذا الموضع وان كان الثاني صحيحا ايضا والتطرية فايدة
عامة للالتفات من جهة المتكلم مع قطع النظر عن جانب السامع
وهي التصرف والافتنان في وجوه الكلام واظهار القدرة عليها
والتمكن منها وتنشيط السامع اي احداث النشاط
له في سماع الكلام واستجلاب حسن اصغائه اليه بلطف ايقاظه
فايدة اخرى عامة له الا انها من جهة السامع قوله والعدول من
اسلوب الى آخر عطف تفسير للتضمين يقال افتن الرجل في حديثه
وتفنن اذا جاء بالافانين اي بالاساليب وهي اجناس الكلام
وطرقه والفنون الانواع قوله فيعدل من الخطاب الى الغيبة الى قوله
وبالعكس لف وما بعد من الامثلة نشر على الترتيب

فان

فان مقتضى الظاهر ان يقال وجرين بكم بالخطاب وفساقه بالغيبة
لان المراد بضمير الخطاب في كنتم وبالضمير المجرور في بهم واحد وكذا ضمير
قوله ارسل وقوله فسقناه ومقتضى الظاهر والاثمد بفتح الهمزة وضم الميم
اسم موضع وانما الاثمد بكسرهما فحجر يكتحل به كذا قيل ونقل صاحب
الكشف انهما لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولا ينافيه كون الاثمد
بكسرتين بمعنى الحجر الذي يكتحل به بوضع آخر والخلي الخالي من الهم
والحزن والخطاب في قوله ليلك ولم ترقد لنفسه والتفت
من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات وله حال من ليلة اذ لا
معنى لتعلقه ببانت والعائر بمعنى العوار وهو القذى في الرطب
الذي يلفظ العين عند الوجع وقيل الرمد ويأباه توصيف ذي العاير
بالارمد يقال رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه
نفسه في القلق والاضطراب بذي العاير وتشبيه ليلته في الوحشة
والطول بليلته قوله وذلك اي ما ذكره من المشاق لاجل نباء
جائني وخبرته ذلك النباء عن ابي الاسود وقيل هو خبر قتل
ابيه وكنيته ابو الاسود والقصيدة مرثية له وفي جائني التفات
من الغيبة الى التكلم والظاهر ان المص اورد البيت مثالا
لقوله وبالعكس وهو الالتفات من التكلم الى الخطاب فان قوله
وبالعكس يتناول اربع صور وهي العدول من التكلم الى الغيبة
ومن الغيبة الى الخطاب ومن التكلم الى الخطاب وعكسه ونظر به ان

وقوله وبات له ليلة
من الانشاد والمجاز صح

المصنف اشار الى مجموع انواع العدول الواقع بين الطرق الثلثة التكلم والخطاب
والغيبة وهي ستة حاصلة من ضرب الثلثة الى اثنين وفي البيت
من هذه الانواع الستة ثلث التفاتات الاول في ليلك فانه التفات
من التكلم الى الخطاب اذ القياس ليلي والثاني في بات فانه التفات
من الخطاب الى الغيبة اذ المقياس وبت على الخطاب والثالث
في جاءني فانه التفات من الغيبة الى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار
الالتفات الثاني نظير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم
وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى والله الذي ارسل الرياح الاية
فظهر انه انما اورده باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثالا لقوله
وبالعكس حتى يكون النشر منطبقا على اللف غير قاصر عنه وظهر
ايضا انه اختار في الالتفات ما ذهب اليه السكاكي من انه
يكفي في الالتفات ان يكون التعبير باحد الطرق الثلثة عدولا عن
مقتضى الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر بطريق آخر منها سواء
سبق التعبير بالطريق المعدول عنه ام لا فهو لا يشترط في كون
العدول الى الطريق المعدول اليه التفاتا سبق التعبير بالطريق
المعدول عنه والعدول عنه تحقيقا بل يكتفي بالعدول عنه تقديرا
بان يقتضي الظاهر التعبير به ويعتبر ويعدل عنه الى طريق آخر كما في قوله
تطاول ليلك فان الشاعر يخاطب نفسه فمن حقه ان يقول
ليلي وعدل عنه الى الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم

فهو

فهو انما يكون التفاتا على التفسير الاعم ولا التفات فيه عند الجمهور لانهم
يعتبرون سبق التعبير بالطريق المعدول عنه تحقيقا قوله
واياك ضمير منصوب ذكر الفاضل التفتازاني ان المحققين كالخليل
وسيبويه والاخفش وابي علي وغيرهم على ان ايا ضمير مشترك بين
المتكلم والمخاطب والغائب وكان معناه المرجوع اليه المتقدم
لا المفهوم بل ما قصد عليه كما في الضمير الموضوع للغائب او للمخاطب
او للمتكلم ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى ان اللواحق بعده حروف
دالة على احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة والتذكير والتانيث
والافراد والتثنية والجمع كما ان اللواحق في ذاك وفي انت واخواتها
حروف تدل على احوال المخاطب واذا كانت هذه اللواحق حروفا
لا تكون لها محل من الاعراب كالتنوين وياء النسبة وتاء التانيث
والكاف في ارأيتك زيدا ما صنع بمعنى اخبرني زيدا ما صنع فالتاء
فاعل لكونه مسندا اليه والكاف حرف خطاب تدل على احوال المخاطب
تقول ارايتك زيدا اي اخبر ارأيتكما زيدا اي اخبرا ارايتكم
زيدا اي اخبروا والاستفهام في ارايتك مستعمل في معنى الامر
بالاخبار مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب اذ الرؤية
سبب للعلم وصحة الخبر قال الزمخشري لما كان رؤية الاشياء
سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار عنها استعملوا ارأيت بمعنى اخبر
والكاف فيه حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان مفعولا وحينئذ لم يجز

ان ينصب زيدا لان ارأيت بمعنى الابصار لا يتعدى الى مفعولين ولاجل هذا
يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب لا على حسب حال المفعول فتقول
ارأيتك زيدا ارأيتكما زيدا ارأيتكم زيدا انتهى كلامه هذا قول الجمهور
منهم فانهم قالوا اللواحق بعده حروف وذهب الخليل منهم الى ان اللواحق
اسماء اضيف اليها ايا فتكون في محل الجر باضافة ايا اليها واستدل
عليه بقولهم فاياه وايا الشواب ومعناه التحذير عن ملاعبتهن او
تزوجهن وهو من باب التحذير لانه يصدق عليه انه معمول بتقدير اتق
تحذيرا مما بعده مثل اياك والاسد الا انهم بالغوا في التحذير فادخلوا
ايا على الشواب كما اوصلوه بالكاف لايهام ان كلا منهما محذر من
الآخر اي عليه ان يقي نفسه عن التعرض للشواب ويقيهن
عن التعرض له وعليهن مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع انه شاذ
من حيث اضافة ايا فيه الى المظهر ان فيه دلالة على ان ايا انما كان
مضافا الى ما بعده فان ما يضاف الى الاسم الظاهر نحو غلام زيد
يضاف الى المضمر ايضا نحو غلامي وغلامك ورد هذا الاستدلال
بان الضمير لا يضاف ابدا قوله وقيل هي الضماير اي قيل ان اللواحق
التي تلحق ايا كالهاء والكاف والياء في اياه واياك واياي
هي الضماير كانت متصلة فالهاء في اياه هي الهاء في ضربه والكاف
في اياك هو الكاف في ضربك والياء في اياي هو الياء في ضربني
فلما اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها دالة على معانيها حال

الاتصال

والشواب جمع شابة مثل دواب جمع دابة

الاتصال فضم اليها ايا حتى تستقل بالنطق فكان ايا عمدة لتلك
اللواحق لتعمد النطق بها عليه فان العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة
وهي عماد البيت فكان اياك واياي بمعنى نفسك ونفسي
وذهب قوم من الكوفيين الى ان اياك واياه واياي ونحوها
وجملتها بتمام حروفها ضماير مثل هو وهي الى هم وهن فانها بكمالها
ضماير لا تركيب فيها اجماعا قوله وهياك بقلبها هاء اي بقلب
الهمزة هاء والياء مشددة سواء قرئ بهمزة مفتوحة او بهاء وفتح
الهاء وكسرها لغتان كفتح الهمزة وكسرها قال الشاعر فهياك والامر
الذي ان ترحبت (اي توسعت) موارده ضاقت عليك مصادره والموارد
مواضع الورود والدخول والمصادر مواضع الصدور والرجوع
والمعنى احذر ان تلابس امرا ان توسعت مداخله ضاقت عليك
مخارجه والمقصود الحث على التدبر في عواقب الامور قبل الشروع
فيها قوله والعبادة اقصى غاية الخضوع لما كان في اضافة اقصى
الى الغاية نوع اشكال دفعوه بان للخضوع حدودا ونهايات ولفظ
الغاية يشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى اليها
كانه قيل اقصى غايات الخضوع قال الراغب العبودية اظهار التذلل
والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل فلا يستحقها الا من له غاية
الافضال وهو الله تعالى والعبادة ضربان عبادة بالتسخير
كما في قوله تعالى يسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان

من شعر بها الا السبح بحمده وعبادة بالاختيار وهي لذوي النطق وهي
المأمور به في نحو قوله تعالى اعبدوا ربكم والصفاقة الثخن وقوة
النسج ضد السخافة والصفق والتصفيق في الاصل الضرب الذي يسمع
له صوت والتصفيق باليد للتصويت بها وفي الصحاح العبد بالتحريك
الغضب والانف والاسم العبدة مثل الانفة وقد عبد اي انف ويقال
ايضا ناقة ذات عبدة اي ذات قوة وسمن وما لثوبك عبدة اي قوة
انتهى قوله ولذلك اي ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لا
يستعمل شرعا الا في الخضوع لله تعالى ومن استعملها في غيره تعالى فقد ارتكب
الحرام قوله والاستعانة طلب المعونة اراد بالمعونة معناها اللغوي
وهو الاعانة والعون وبالفارسية ياري دادن دون القدرة المفسرة
في الكلام بصفة تؤثر وفق الارادة وهو ظاهر لانه لو اراد ذلك
لما صح تقسيمها الى ضرورية وغير ضرورية لعدم صدقها على ما سوى اقدار
الفاعل مما سيذكره من الاقسام دون القدرة التي يفسرها الاصوليين
من الحنفية بما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه ويقسمونها الى ممكنة وهي
ادنى ما يتمكن به المرء من ايجاد الفعل وميسرة يمكن صدور الفعل
بدونها ولكن يتوقف عليه يسره وذلك لان مثال كل قسم
لا بد ان يكون جزئيا من جزئياته فلا بد ان يصدق المثال عليه وصدق
المثال يستلزم صدق اصل المقسم عليه ولا يصدق القدرة بهذا المعنى
على شيء من امثلة المعونة الضرورة لان كل واحد من تلك الامثلة

ليس

ليس من قبيل القدرة الميسرة وهو ظاهر ولا من قبيل الممكنة اذ لا
يمكن الفاعل من الفعل بكل واحد منها بل انما يتمكن بمجموع الامثلة
الاربعة فظهر ان طلب المعونة ليس معناه طلب القدرة باحد المعنيين
بل معناه طلب الاعانة وهي اما ضرورية يمتنع صدور الفعل بدونها
كاقدار الفاعل اي كاعطاء الاقدار له فانه هو الاعانة لا نفس الاقدار
فان النجار مثلا لو لم يعرف الصنعة ولم يقدر على صنع السرير قبل الاقدام
على صنعه لم يكن صدوره عنه وهذا الاقتدار مأخوذ من القدرة على
اصطلاح اهل الكلام لا بمعنى الاستطاعة الآتي ذكرها وهي التي يعبر بها
الكلاميون عن سلامة الاسباب والآلات ويعبرون بها ايضا عن حقيقة
القدرة التي يكون الفعل بها وذلك لان الاستطاعة المذكورة
انما يحصل عند استجماع الامور الاربعة التي منها هذا الاقتدار قوله
وتصوره اي وكافاضة صورة ما يصدر عنه باختياره لانها هي المعونة
لا نفس الصورة الحاصلة وكذا الحال في الباقيين فان النجار اذا لم يتصور
السرير لا يمكن صدوره عنه اذ قد تقرر ان الفعل الاختياري لا يمكن
صدوره بلا شعوره قوله يفعل بها فيها اي يفعل الفاعل بتلك الآلة
في تلك المادة فان الفعل الموقوف عليهما لا يتأتى بدونهما قطعا
قوله ويصح ان يكلف بالفعل الظاهر ان تقديم قوله عند استجماعها على
قوله يصح يفيد اختصاص كل واحد من الصحتين باستجماع تلك
الامور الاربعة وتوقفه عليه وتوقف الصحة الثانية وهي صحة ان يكلف

ان الرجل انما يتمكن من ايقاع الفعل في اوقاته على استجماع تلك الامور التي يوصف
الرجل عنده بالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات فظاهر على مذهب
من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة واما على
مذهب من يجوزه كالاشاعرة فينبغي ان يراد بالفعل ما يقابل القوة
لا الفعل بمعنى الاثر الصادر فان الاشاعرة وان قالوا بامكان
تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل فيصح ان يقال على مذهبهم
صحة وقوع التكليف بالفعل موقوفة على استجماع تلك الامور ولا تكون
الا عنده فان الاستطاعة بالمعنى المذكور مناط لوقوع التكليف بالفعل
اتفاقا بيننا وبينهم ومناط ايضا لنفس جوازه عندهم لا عندنا
قوله وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل اما جعله حاصلا للفاعل
لانه المعونة لا تحصيل الفاعل اياه قوله او يقرب الفاعل الى الفعل
كالترغيبات ووعد المثوبات على فعله والايعاد بالعقوبات على تركه
قوله وهذا القسم وهو المعونة الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف
بل يتوقف عليه يسره فقط فاشتراط في اكثر الواجبات المالية
انما هو للتيسير لا لتوقف وقوع التكليف بالفعل عليه فانه لو توقف
ذلك عليه لما كلف المريض بالصلوة قوله والمراد طلب المعونة في المهمات
كلها او في العبادات يعني ان حذف ما يقتضيه قوله نستعين من المفعول
بواسطة حرف الجر ليس من حيث انه لا يكون تعلقه بالمفعول مراد
بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتنزيل المتعدي

منزلة

٤٧

منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول مراد كما قرر وحذف المفعول مع كون تعلق الفعل
به مرادا يكون للخير بحسب بين ومنها قصد تعميم المفعول وقصد الاختصار
وذلك كسائر انواع الحذف في المفعول وكان مراد الشارح انه يكون المراد المفعول
العام حتى يقدر كل ما يصلح ان يكون مفعولا لذلك الفعل فهو قصد التعميم
واما ان يكون المراد المفعول الخاص فلا بد من قرينة مخصصة وهو قصد
الاختصار والحذف المستعان فيه ههنا يجوز ان يكون لقصد التعميم
وان يتناول كل مستعان فيه بناء على ان الحمل على بعض دون بعض
ترجيح بلا مرجح مع اقتضاء المقام زيادة المبالغة فالعموم مستفاد من
الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوليا ويجوز
ان يكون لمجرد الاختصار مع وجود القرينة المعينة للمراد وهو تقييد فعل الاستعانة
بالعبادة وطلب المعونة في اداء العبادات وتلك القرينة هي اقتران
الفعل بالعبادة مع ظهور احتياجها الى الاعانة عليها ورجح صاحب الكشاف
اذ باعتباره تتناسب الجمل وينتظم بعضها ببعض حيث دل واياك
نستعين على طلب الاعانة على العبادة المدلول عليها بالجملة السابقة
فصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فانتظمت الجمل الثلث انتظاما
تاما واذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة
المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال بين الجمل
بتلك المثابة قوله والضمير المستكن في الفعلين للقارى ومن معه
اذ لا يجوز ان يكون للتعظيم لانه لا يليق بمقام اظهار الخضوع والتذلل

بعد ان كان القاري وهو شخص واحد والمستكن فيه ضمير الجمع فلا بد ان يكون
معه غيره وفي ذلك الغير فيه ثلث احتمالات على حسب اختلاف احوال
القاري فان القاري لا يخلو اما ان يكون في الصلوة او خارجها
وعلى الاول اما ان يكون منفردا او مع الجماعة فان كان منفردا يكون
معه الحفظة وان كان مع الجماعة فمن معه حاضري صلوة الجماعة وان
كان خارج الصلوة يكون من معه سائر الموحدين فعلى هذا يكون عطف
قوله وحاضري صلوة الجماعة على ما قبله بالواو دون او مبنيا على
اشتراكهما في الابتناء على تقدير واحد وهو تقدير كون القاري
في الصلوة وما بعد او مبني على تقدير اخر قسيم له او نقول
المقصود الاصلي من انزالها قراءتها في الصلوة وحال المصلي منحصر
في احتمالين الانفراد والاجتماع فيكون ما قبل او بالنظر الى الصلوة
بالجماعة وما بعدها بالنظر الى الصلوة منفردا او نقول ما قبل او
بالنظر الى الصلوة بالجماعة وما بعدها بالنظر الى كون القاري خارج
الصلوة ولم يتعرض لاحتمال كون القاري منفردا في الصلوة بناء
على ان شان المؤمن ان لا يصلي وحده بلا ضرورة قوله ادرج عبادته الخ
استيناف لبيان نكتة العدول من الافراد الى الجمع قوله لعلها تقبل اه
اي راجيا قبول عبادته ببركة الجماعة ويجاب الى حاجته لان رد الكل
بعيد لان منهم من لا يرد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض
ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى

جليسهم

جليسهم هو
ولان من باع عبيدا صفقة واحدة ووجد المشتري في
بعضهم عيبا ليس له الا قبول الكل او رده فكذا العبد عرض على رب
العالمين جميع عبادات العابدين وحاجات جميع المحتاجين فاللائق
بمزيد الكرم وكمال الرحمة ان يقبل عبادة الكل ويعطيهم في حاجاتهم
وبه يندفع الاشكال الثاني من الحصر في قوله اياك نستعين ووجه
الاشكال انه لا احد الا وهو يستعين بغيره تعالى فكيف يصح من كل قاري
ان يدعي تخصيص استعانته به تعالى حتى قال مالك بن دينار رحمه
لولا ان هذه الاية امر من الله تعالى لما قرأتها قط لعدم صدقي فيها وروي
ان العبد اذا قرأ هذه الاية يقول الله تعالى له كذبت لو كنت اياي
تعبد لم تطع غيري ولم تلتفت الى ما سواي ولو كنت اياي تستعين
لم ترفع حوائجك الى ذليل مثلك ولم تسكن الى مالك وكسبك
ووجه الاندفاع ان يقال عدل عن الافراد الى الجمع تغليبا للمخلصين
في العبادة والاستعانة على غيرهم فيندفع الاشكال لانه انما يلزم اذا
افرد اللفظ او اعتبر غير المخلصين بالاستقلال واذا فلا وقال
الامام قدرة العبد ان لم تكن صالحة للفعل والترك امتنع ان يصدر عنه
شيء منهما وان كانت صالحة لهما امتنع ان تصير تلك القدرة
مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد
عاد البحث فيه فيتسلسل او ان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى
فخلوص تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله

بهذا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا
الى العقايد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك
رحمة وهي اى الرحمة خلق الداعية التي تدعو الى الاعمال الصالحة والعقايد
الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة في قوله تعالى واياك
نستعين ومن لم يقل بهذا القول لم يفهم معناه البتة واذا ثبت
هذا ظهر وجه ما ورد في الحديث القدسي من ان العبد اذا قال اياك
نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذه بيني وبين عبدي ولعبدي
ما سأل فان الذي منه تعالى هو خلق الداعية الجازمة والذي
من العبد هو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه
وهذا الكلام دقيق لا بد من التأمل فيه انتهى كلامه قوله وقدم المفعول
للتعظيم والاهتمام به يفهم من جعل الاهتمام وجها مستقلا كالتعظيم
والدلالة على الحصر ان المراد به هو الاهتمام المخصوص العارض لخصوص المرجوع
اليه اعتناء القاري به من حيث انه معبود بالحق متميز بصفات
الكمال مستحق لغاية الخضوع والتذلل مولى ومفيض لجميع الآلاء والنعماء
فانه نصب عين المؤمن لا سيما عند الشروع في اخلاص العبادة الذي
لا يتأتى الا بعونه وتوفيقه ولو كان المراد به الاهتمام المطلق لم يصح جعله
وجها مستقلا بل يجب ان يفسر وجه الاهتمام ويبين السبب الموجب له
انه هو التعظيم والدلالة على الحصر فانه لا يكفي ان يقال قدم للعناية
والاهتمام من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم

كما

كما فسره الشيخ عبد القاهر قوله وتقديم ما هو مقدم في الوجود وهو
مبدأ الكائنات باسرها فانه كان الله ولا شيء معه قوله والتنبيه
على ان العابد الخ هذا الوجه مختص بتقديم اياك على نعبد قوله اي يحقق
اي يثبت ويتحقق قوله الا من حيث انها ملاحظة له اي الا من
حيث ان ملاحظة نفسه وحال من احوالها ملاحظة لجناب
القدس قوله ومنتسبة اليه عطف تفسيري لقوله ملاحظة ولذا
ترك الواو فيه في بعض النسخ ولهذا المعنى قيل من آثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني يريد ان العرفان انما يوثر للمعروف
والاستغراق في ملاحظة جنابه قوله ولذلك اي ولابتناء الوصول
على الاستغراق والغيبة المذكورين فضل قول رسول الله صلى الله عليه
وسلم لابي بكر رضي الله عنه اذ هما في الغار لا تحزن ان الله معنا
على قول موسى عليه السلام ان معي ربي من حيث ان الحبيب عليه السلام
قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم عكس ذلك في اول الكلام
لكن وافق في آخره حيث قال ربي بتقديم الرب على ياء المتكلم
قوله وكرر الضمير ولم يقل اياك نعبد ونستعين للتنصيص على
تخصيصه بالاستعانة فان العطف وان كان مفيدا له الا انه ليس
كالتكرير في كونه تنصيصا عليه لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع و
بينهما فيصح وجود كل منهما في غيره تعالى فاذا كرر اندفع الاحتمال
فان قيل استعان لا يتعدى بنفسها بل بالباء فكيف قيل واياك

نستعين قلنا ذكر صاحب القاموس في تفسيره انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال قوله وقدمت العبادة على الاستعانة فههنا مقامان الاول بيان ان العبادة والاستعانة لاي مناسبة جمع بينهما فوجهه ان العبادة امر يتقرب به العباد الى ربهم والاستعانة طلب ما يحتاجون اليه من جهة الرب وهو اعانته اياهم في حوائجهم ومهماتهم ولا يخفى ان تقربهم اليه وطلبهم منه يتناسبان غاية التناسب فجمع بينهما لذلك والمقام الثاني بيان انهما بعد ما جمع بينهما لم قدمت العبادة على الاستعانة مع ان العبادة فعل العبد تقربا الى مولاه والاستعانة طلب لفعل المولى فكان الظاهر ان يقدم الاستعانة عليها فبينه بوجهين الاول ما ذكره بقوله ليتوافق رؤس الآى كما قدم هرون على موسى لذلك والثاني ما اشار اليه بقوله ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة فانه يفهم منه ان الاستعانة طلب الحاجة والعبادة وسيلة اليها فقدم الوسيلة على مجرى العادة ليستحقوا الاجابة فان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة انسب لكونه اعون على الاجابة الى الحاجة وعلى استحقاق المحتاج وهذا الكلام ظاهر على تقدير ان يكون المراد من الاستعانة طلب المعونة في المهمات كلها وقد اختاره المص بقرينة تقديمه في الذكر على الاحتمال الآخر فان كون العبادة وسيلة الى طلب المعونة في المهمات امر معقول واما اذا كان المراد منها طلب

المعونة

المعونة في اداء العبادات وهو الاحتمال الثاني فيكون العبادة وسيلة الى الاستعانة بهذا المعنى غير معقول لان الاستعانة على العمل ان يكون قبل الشروع في العمل وكون العمل وسيلة اليها يستلزم تقدمه عليها وانه دور باطل الا ان يقال العبادة التي جعلت وسيلة غير العبادات المستعان عليها والمعنى واياك نستعين في العبادات التي هي غير ما شرعت فيه وجعلته وسيلة متقدمة على هذه الاستعانة والطلب ولا يخفى بعده لان العبادة ان توقفت على الاعانة فاوجب الشروع فيها قبل الاستعانة وان لم تتوقف عليها فما وجه الاستعانة ويمكن ان يقال انها تتوقف على الاعانة والذي شرع فيه انما تحقق لحصول المعونة والمطلوب ادامة تلك المعونة ليتقوى بها وليتمكن على امثال ما شرع فيه بمعونته وتوفيقه وعلى تقدير ان يراد بالاستعانة طلب المعونة في المهمات يرد ايضا ان يقال ان العبادة ايضا من جملة تلك المهمات فيكون الاستعانة مقدما على الشروع فيها ايضا فكيف تكون وسيلة الى الاستعانة بذلك المعنى فلا بد ان يقال ان العبادة المشروع فيها غير المهمات المستعان عليها من العبادة وغيرها الى آخر الكلام فليتامل قال الامام للقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي

وتغيّرها والثاني كان الانسان يقول يا الهي اتيت بنفسي الا انّ لي
قلبا يغيّر منّي فاستعين بك في احضاره فانّه لا يمكنني احضاره
الا باعانة منك كما قال عليه الصلوة والسلام المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن ثم ذكر وجوها اخر الى ان قال والخامس ان قوله
اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك
يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على
انّ الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل
انّما حصلت باعانة الله تعالى فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين
ازالة العجب وافناء تلك النَّخْوَة والكبر انتهى كلامه ولا يخفى
انّ ما ذكره المص بقوله واقول هو الوجه الخامس للامام ونسبه المص
الى نفسه اشارة الى انه وجه مرضي عنده التبجّح بتقديم الجيم على الحاء
الفرح والسرور وفي الصحاح البَجَحُ الفرح وقد بَجِحَ بالشيء
وبجح به ايضا بالفتح لغة ضعيفة فيه وبَجَّحْتُهُ انا تَبْجِيحًا فَتَبَجَّحَ اي
فرّحته فَفَرِحَ قوله ولا يستتب له اي لا يتهيأ ولا يتمّ قوله
وقيل الواو للحال ضَعَّفَهُ لانّ المضارع المثبت اذا وقع حالا يجب
اخلاؤه عن الواو بل يكون ارتباطه بالضمير وحده يقال جاءني زيد يركب
قال ابن الحاجب في الكافية والمضارع المثبت بالضمير وحده وقال
الرضي الاسترآبادي في شرحه وذلك لانّ المضارع على وزن اسم الفاعل
لفظا وبتقديره معنى فجاءني زيد يركب بمعنى جاءني زيد راكبا وكما

النخوة كبر وعظمة

هو تصلح للحال وضعا وتبين الى اليمين بما ينسب وان كان في الحقيقة مختلفتين
في سلتغنى عن الواو نحو قمت واصك عينه وقمت وجهه لانها جملة وانّى
تشابهت المفرد واجالا لانها بتقدير وانا اصك فيه فتكون جملة اسمية
تقديرا انتهى كلامه فظهر بهذا ان كون واياك نستعين حالا مبني على استعمال
نادر وقول ضعيف فلذلك ضعفه المص قوله وقرئ بكسر النون فيهما الى
قوله اذا لم ينضم ما بعدها كسر نون نعبد مشكل من وجهين الاول انّ من
ذهب الى كسر حرف المضارعة انما يكسرها بشرط ان يكون الماضي مكسور
العين نحو تِعلم واِعلم ونِعلم او مكسور الهمزة نحو نستعين ولا تكسر
في نحو تضرب وتنصر وتكرم اتفاقا لانهم انما كسروا حرف المضارعة
لتدل كسرتها على كسرة الماضي ولا كسرة في نحو ضرب وعبد ونصر واكرم
فلا تكسر حرف المضارعة فيها ولا يخفى ان عبد من باب نصر فشرط كسر
النون منتف فيه والثاني انهم شرطوا في كسرها عدم انضمام ما
بعدها كما صرح به المص وفي نعبد ما بعد النون مضموم والحرف الساكن
ليس بحاجز فان قيل المراد بما بعدها ما يلا صوح حرف المضارعة من غير
ان يتوسط بينهما حرف والحرف الملاصق بالنون في نعبد ليست بمضمومة
فكسر النون فيه لا يخالف قاعدتهم قلنا ان كان المراد بما بعدها
ما ذكر يكون اشتراط عدم انضمامه لغوا لعدم وجود مضارع مما كان
ماضيه مكسور العين او مكسور الهمزة يكون ما [صفة مضارع] حرف المضارعة مكسورا
فيه وذلك معلوم بادنى التفات ولا يكسرون الياء لاستثقالهم

يلا صوح صح

الكسرة عليها ولا يكسر في حرف المضارعة مطلقا اذا انضم ما بعدهما
لاستثقالهم بالخروج من الكسرة الى الضمة قوله بيان للمعونة المطلوبة
يعني انه جملة استينافية واقعة جوابا عن سؤال نشأ من قوله واياك نستعين
سواء كان المطلوب الاعانة في اداء العبادات خاصة او في المهمات كلها
فكانه قيل كيف اعينكم فيما تريدونه من العبادات او في عموم المهمات
فاجيب ارشدنا طريق المؤمنين في ذلك حتى يكون سببا لتلافي
ملابسة الطاعات او في تحصيل المهمات مطلقا موافقا لسيرتهم في اخلاص
النية وكون المقصود من جميع ذلك نيل رضاء الرحمن فعلى هذا يكون ترك
العطف لكمال الاتصال قوله او افرادا لما هو المقصود الاعظم اي ويجوز
ان يكون طلبا ابتدائيا لا تعلق له بما قبله تعلق البيان افرد من جملة ما
يصح ان يكون مطلوبا للانسان ما هو اعظم المطالب وهو الهداية
لاقوم السبل الموصولة الى مرضاته تعالى فيكون ترك العطف لكمال
الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء قوله دلالة
بلطف اي للمدلول لكون المدلول عليه نافعا له يصلح به حاله فان الهداية
في اللغة بمعنى الارشاد وهو عين اللطف وكل ما ذكر في تفسيرها
اذا تؤمل يوجد راجعا اليه نقل عن الراغب ان الهداية دلالة
بلطف ومنه الهدية وخص ما كان دلالة بهديت وما كان اعطاء
باهديت قوله ولذلك اي ولاعتبار اللطف في معناها تستعمل
في الخير فورد عليه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فان الهداية

استعملت

صوابه لشبه كمال الاتصال

استعملت فيه فيما هو عذاب وضرر للمدلول والتبس باللطف او خير فاجاب
بانه ليس على حقيقته بل وارد على التهكم مثل قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم
وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى
قدموهم اليه يقال فلان هو ادي الخيل اي متقدمها وهوادي
الجبال وجوه مادة عناقها قال الجوهري بعد ذكر ان الهداية يكون بمعنى
الارشاد او الدلالة وهداه اي تقدمه قوله ومنه الهدية يعني انها
ماخوذة من لفظ الهداية فان الهدي والهدية فعيل وفعيلة من لفظ
هداه اليه الا انها مستعملة بطريق التجوز في العطية التي تقدم امام
الحاجة تشبيها لها بالهادي الذي يتقدم على المهدي بالنصح والارشاد
نقل عن الاساس ومن المجاز هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادي
المهدي ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه
ايضا هوادي الوحش للتي تجري قدام الوحش والوحش خلفها
ومنه ايضا الهادية بمعنى العنق لانه قدام البدن قوله والفعل منه هدى
توطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى الى مفعوله الاول بنفسه
والى الثاني بواسطة حرف الجر وهي اما الى او اللام كقوله تعالى وانك
لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي
هي اقوم وقوله يهدي الله لنوره من يشاء والله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم وعدي الى كل مفعوليه في الآية بنفسه الاول
ضمير المتكلم مع غيره ويستعمل في المعظم نفسه ايضا والثاني

الصراط والتفاتي في قوله فهو مثل فصيحة اي ذلك الاصل مما ذكر علم انه
من قبيل الحذف والايصال وانه مع مثل بينهما مع مثله اختيار
في قوله واختار موسى قومه اي من قومه فانه قد يتسع فيما يتعدى
بواسطة حرف الجر فيحذف الحرف ويعدى بنفسه فاصل اهدنا
الصراط اهدنا للصراط او الى الصراط ثم حذف قال الجوهري
هديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز
وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد حكاها الاخفش
انتهى كلامه وهذا صريح في ان التعدية بنفسه ايضا لغة اصلية
لبعض الطائفة وكلام المص مبني على لغة غيرهم وليت شعري
انه لم حمل الكلام على الاتساع مع عدم الاحتياج اليه ويفهم من
كلامه انه لا فرق بين المتعدي بنفسه وبالحرف بحسب المعنى وفرق
بعضهم بينهما بان ما بالحرف انما يقال اذا لم يكن المهدي في ذلك
فوصل اليه بالهداية وما بدونها لمن كان فيه فازداد او ثبت
ولمن لا يكون فيه فوصل وبعضهم بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب فيسند تارة الى القرآن كقوله تعالى يهدي للتي هي اقوم
وتارة الى النبي عليه الصلوة والسلام كقوله تعالى وانك لتهدي
الى صراط مستقيم ومعنى الثاني الايصال الى المطلوب ولا يكون
الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه قوله الاول افاضة القوى الخ فان
قيل نصب الدلائل مقدم على افاضة القوى فكيف يصح جعلها

المترتب ٤

اقول لا نسلم ان المرتبة التي تحتها الانواع لا تحصى عند التلف
ليس المراد من الترتيب الذي اعتبره بين تلك الاجناس ترتبها في
حد ذواتها وبحسب انفسها بل المراد ترتبها بحسب الاهتداء بها فان
الاهتداء بالدلائل العقلية انما يتأتى بعد افاضة تلك القوى واشغالها
وكذا الاهتداء ببيانات الكتب المنزلة وتبليغ الرسل اياها انما
يتأتى بعد الاهتداء بالدلائل العقلية المؤيدة المؤدية الى تصديق
الرسل المؤيدين بالمعجزات الباهرة وكذا الاهتداء بارادة الله تعالى
الاشياء كما هي انما يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب وتبليغ الرسل
قوله والحواس الباطنة انكر المتكلمون اياها لابتنائها على هذيانات الفلاسفة
من نفي الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فالظاهر اللائق للمص ان لا يتعرض لها قيل وغاية ما يمكن في توجيه
تعرضه بها ان القول بثبوتها لا ينافي انكار المتكلمين اياها فانهم انما
ينكرون ثبوتها المبتني على ما ذهبوا اليه من الهذيانات حتى لا يكون
امر واحد مصدرا لاثرين مختلفين بل يكون كل واحد منها مصدرا
لاثر مغاير لاثر الآخر والمص لا يقول ثبوتها على هذا الوجه بل يثبتها
على وجه تكون آلة للاحساس وادراك الجزئيات كالمشاعر الظاهرة
والمدرك للجميع والحافظ له ليس الا النفس وثبوتها على هذا الوجه
لا ينافي شيئا من اصول الدين واخر المشاعر الظاهرة وهي الحواس
الخمس الظاهرة لبعدها عن القوة العقلية قوله بين الحق والباطل

اهتداء الاولياء سه

اشارة الى الاهتداء بتلك الدلائل بحسب القوة النظرية وقوله على الصلاح
والفساد انه اشارة الى الاهتداء بحسب القوة العملية قوله
واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين اى نصبنا له دليلي الخير
والشر وطريق الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبه به الدليل الواضح
فانه لوضوحه على كل احد كانه موضع مرتفع يرى لكل ناظر قوله واياها عنى
بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي
هي اقوم يعني انه تعالى عنى بقوله الاول هدايته بارسال الرسل وبقوله
الثاني هدايته بانزال الكتب فان قيل الآيتان انما تدلان على كون الرسل
والقرآن انفسهما هادين لا على كونه تعالى هاديا بهما فما وجه قوله واياها عنى
قلنا هما من قبيل اسناد الفعل الى الآلة فلا اشكال لانه اذا كان المراد
هدينا بهم وبانزال القرآن يصح الحصر المستفاد من تقديم المفعول في قوله
واياها عنى بلا خفاء قوله واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
وجه الحصر والاستشهاد انه حصر الهداية فيهم بدليل ما في المطول من ان
المعرف بلام الجنس ان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير
وعمرو الشجاع والموصول الذي قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة
المعرف بلام الجنس انتهى ومعلوم ان الاجناس المتقدمة للهداية ليست
بمنحصرة فيهم فعلم ان المراد منها الجنس الرابع منها قوله والذين جاهدوا
فينا وجه الاستشهاد به انه اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضي واوقع ضمير
التعظيم ظرفا له على المبالغة اى في سبيلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يخفى

ان

ان تمكين هذه المجاهدة انما يتحقق بعد حصول المراتب السابقة لاجناس
الهداية ثم لما قال بعده لنهدينهم سبلنا على لفظ الاستقبال وصرح
بلفظ سبلنا علم ان المراد بالهداية المتفرعة على المجاهدة جنس آخر من
اجناس الهداية غير الذي حصل اولا قوله ويريهم الاشياء كما هي اي
كما هي هي في نفس الامر وقوله بالوحي متعلق بيكشف او يريهم قوله
فالمطلوب اما زيادة ما منحوه فيه جواب عما يقال كيف يصح ممن حمد الله
تعالى وخص الحمد به ووصفه بما يليق به من صفات الكمال وخصه بالعبادة
والاستعانة ان يطلب الهداية مع انه طلب تحصيل الحاصل من حيث ان من
هذا شانه يكون مهتديا بالضرورة فطلبه الهداية طلب لتحصيل الحاصل
وهو محال فاشار الى الجواب بقوله فالمطلوب اى اذا انقسمت الهداية الى
الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فالمطلوب بقوله اهدنا
اما الزيادة على ما اعطوه من الهدى والثبات عليه اى مجموع الامرين
بناء على ان قوله والثبات مرفوع معطوف على قوله الزيادة وتحقيق الجواب
على هذا ان الحاصل الذي اعطوه هو اصل الهداية والمطلوب هو الهداية الكاملة
لاطلاق اللفظ وطلب الكمال كما يستدعي طلب الزيادة على ما كان حاصلا
حين الطلب من اجناس الهداية يستدعي طلب الثبات عليه ايضا
لان استمرار الحاصل في الازمنة الآتية من قبيل الكمال ايضا والزيادة وان
كان من جنس المزيد عليه الا ان ملاحظة البناء على ما حصل من الهداية امر خارج
عن المعنى الذي وضع له لفظ الهداية ومجموع الداخل والخارج خارج

فيكون اهدنا مجازا قوله وحصول المراتب المرتبة عليه اي على ما منحوه
فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب مترتبة فان القوة العقلية
مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء
باقوال الرسل ومقال الكتب لاسيما الجنس الرابع فان له عرضا عريضا
اثبت له المتصوفة مراتب مترتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة
ثم مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء فيكون
اهدنا مجازا عن حصول تلك المراتب من باب ذكر السبب وارادة
المسبب كذا قيل والظاهر انه لا يلزم من كون حصول ما سبق من
المراتب المترتبة لجنس الهداية شرطا لحصول ما بعده من المراتب ان
يكون الهداية المطلقة التي هي الداخلة في مفهوم اهدنا سببا لذلك
الحصول المطلوب حتى يكون اهدنا مجازا من باب ذكر السبب وارادة
المسبب والذي عندي ان مراد المص بزيادة ما منحوه زيادة ما
حصل لهم من اجناس الهداية في نفسه بان يحصل ذلك الجنس الحاصل
في ضمن انواع أخر وافراد اخر له غير الانواع والافراد التي حصل بحصولها
او بان يزاد بحسب الكيفية بان يشتد ويتقوى وبقوله وحصول
المراتب المرتبة عليه حصول جنس لم يحصل بعد مرتب على ما حصل
من اجناس الهداية ولو كان المراد ما ذكره هذا القائل لكان الظاهر
ان يقال اما الزيادة على ما منحوه بزيادة كلمة على كما زادها في قوله
او حصول المراتب المرتبة عليه وقوله اهدنا مجاز على الاول كما قرر

وحقيقة

وحقيقة على الثاني لان المراتب المرتبة على ما حصل من اجناس الهداية من جملة
اجناسها ايضا ولا يشك ان اطلاق لفظ الجنس العالي على الاجناس
السافلة من قبيل الحقيقة وفي بعض النسخ او الثبات عليه بكلمة او
مكان الواو وهو الموافق للكشاف وتقرير الجواب على هذا ان الحاصل
انما هو بعض اجناس الهداية والمطلوب اما زيادة ذلك الجنس الحاصل
بزيادة افرادها او كيفيتها واما الثبات على ما حصل له واما حصول
اجناس اخر مرتبة على ما منحوه فقوله اهدنا على الاول والثالث
حقيقة لان المطلوب على التقديرين من جنس الهداية فلم يستعمل اللفظ
في غير ما وضع له والزيادة في الاول خارج عما استعمل فيه لفظ اهدنا
مدلول عليه بالقراين وان اعتبر داخلا فيه كان مجازا على الاول وعلى الثاني
مجاز قطعا لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء ولذا قالوا
الامر بالقيام مثلا للقايم مجاز عن طلب الدوام فاضمحل ما قيل
من ان جعل الثالث وجها آخر مغايرا للاول تعسف اذ لا فرق بينهما
لظهور الفرق بينهما بما ذكرناه من ان الاول زيادة الجنس الحاصل في
نفسه لا زيادة عليه والثالث الزيادة عليه قوله فاذا قاله العارف
بالله الواصل الى الله وفيه اشارة الى ان ما سبق من وجوه الجواب
وما ذكر من اجناس الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر
الى الله تعالى ومراتب السير تنتهي بما ذكر من الاتصال والفناء وبعد
انقطاع يبتدئ السير في الله وهو لا ينقطع ولا يتناهى واليه اشار

بعض العارفين بقوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب
ولا رويت والظاهر ان قوله لتمحو بتاء الخطاب وان كان
بياء الغيبة يكون الضمير للسير قوله ظلمات احوالنا وغواشي ابرارنا
اي ظلمات قلوبنا الناشية من الاحوال العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى
البشرية والحجب الناشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية
الى الغفلة التي لا تليق بالواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين
قال عليه الصلوة والسلام وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في كل
يوم مائة مرة قوله يتداركان لفظا ومعنى اما لفظا فظ واما معنى
فلان معنى كل منهما طلب الفعل ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يريد
انه لا يشترط في الامر العلو الحقيقي في الآمر وفي الدعاء السفالة الحقيقية
في الداعي فان بناء استفعل قد يكون لعد الشيء متصفا بمعنى اصل الفعل
الذي هو ماخذ البناء وان لم يكن متصفا به في نفس الامر نحو استحسنه
واستعلى وكون صيغة التفعل للتكلف ظاهر مشهور فاذا قال
العالي لمن دونه افعل كذا متسفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعاء
واذا قال الادنى لمن هو اعلى منه مستعليا ومستكبرا يكون قوله هذا امرا
قوله وقيل بالرتبة اي يجب ان يكون الآمر اعلى مرتبة والداعي اسفل منه
حقيقة ولا يكفي الاستعلاء والتسفل وهو ضعيف كما تقرر في الاصول
وذهب اليه جمهور المعتزلة قوله فكانه يسترط السابلة بيان لوجه تسمية
الطريق بالسراط اي يبتلع سالكي السبيل والمسافرين رر

يتشاركان
بيان

السائرين

سوالك كلمة بناء السبيل المختلفة من الطرقات لحوائجهم وقيل الاولى
في التعليل ان يقال لانهم يسترطون السبيل وهي تسترطهم ولهذا
في تسميتها باللقم لانها تلتقمهم او هم يلتقمونها كما يقال المهلكة المفازة
اي المهلكة او المهلكة والكل هو المفازة اذا قطعها في الصحاح اللقم بفتح
اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع وكذا الالتقام
قوله والصراط من قلب السين صادا يعني ان اصل الصاد سين
ابدلت صادا لتطابق الطاء فان كلا منهما من الحروف المطبقة وهي
اربعة الصاد والضاد والطاء والظاء والسين من المنخفضة
وفي الجمع بينهما بعض الثقل قوله بالاصل وهو السين قوله وهو اي الصراط
بالصاد لغة قريش اي هم يستعملونه وهو لا ينافي كون الصاد بدلا
من السين والسراط لغة بني قيس ولم ترسم في الامام وهو
مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه الا بالصاد مع اختلاف قراءتهم قيل
هذا يدل على ان جميع السبعة غير ثابت في الامام وقد صرحوا انه لا بد في
القرآنية وفي جريان احكام القرآن من جواز الصلوة ونحوه من ثلثة
صحة سنده وثبوته في واحد من المصاحف العثمانية التي هي ائمة
ساير المصاحف واستقامة وجهه في العربية واذا كان الثابت في الامام
هو الصراط لا غير لم يكن القراءة بالسين والاشمام قراءة القرآن رر
واجيب بان المراد بالثبوت في الامام اعم من الثبوت تحقيقا او
احتمالا بان تقع القرآن على الاصل ويكون ما وقع في رسم الامام بدلا من الاصل

في القرآنية صح

الذي قرئ به تنافي الامام تقديرا لكونها اصلها في الامام تعالى في التيسير قولنا تعتبر الثبوت في الامام ولو احتمالا يعني به ما يوافق الرسم ولو تقديرا اذ موافقة الرسم قد يكون تحقيقا وهي الموافقة الصريحة وقد يكون تقديرا وهي الموافقة احتمالا ثم قال فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطرون بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الاصل لتكون قراءة السين وان خالفت الرسم من وجه قد اتت على الاصل فيعتدلان وتكون قراءة الاشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الاصل لفات الاعتدال بين القراءتين وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والاصل قوله وهو اي الصراط كالطريق في التذكير والتانيث اي كما ان الطريق يذكر ويونث كذلك الصراط فالتذكير لغة تميم والتانيث لغة الحجاز فان استعمل مذكرا جمع على افعلة في القلة وعلى فعل في الكثرة نحو حمار وحمر واحمرة وان استعمل مونثا فقياسه ان يجمع على افعل نحو ذراع واذرع قوله والمراد به اي بالصراط المستقيم طريق الحق مطلقا سواء كان نفس ملة الاسلام او اجناسها او انواعا او افرادا تكون في تلك الملة وبالجملة معنى العبودية وقد استعمل الصراط المستقيم في هذا المعنى كما في قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم وهذا هو المطابق لتجنيس الهداية الى الاجناس الاربعة وقوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوه الى آخره فهذا القول ارجح من ان يقال المراد به ملة الاسلام قوله وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة فانه اذا كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر تكون النسبة كانها مذكورة

مرة

مرة ثانية ولقد ذكرت اولا مع البدل المبدل منه فان تكرير العامل في معنى تكرير النسبة وتاكيدها وتحقيقها للمعنى المقصود به فيلزمه التكرار حكما قوله وفائدته التاكيد جواب سؤال مقدر يرد على جعل الصراط الثاني بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا وتقرير السؤال ان الثاني لما كان متحدا مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر على طريق الاضافة دون الاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا على طريق التبعية والابدال لما فيه من الاطناب والاملال والجواب ان في البدل فائدتين الاولى تاكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من ان البدل في حكم تكرير العامل وبتكريره تكرر النسبة لا محالة والثانية ان في البدل توضيح المتبوع المذكور على سبيل الاجمال وتفسيره من حيث كونه مذكورا بعده في مقام التفسير والبيان وذلك يستلزم كون البدل ابين واوضح في الاتصاف بما وصف به المبدل منه اذ لولاه لما صح كونه مفسرا له فلذلك افاد البدل ههنا التنصيص على ان صراط المسلمين علم في الاتصاف بالاستقامة وان المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه وابلغه هو لا غيره على ان قوله على آكد وجه متعلق بالمشهود عليه ويجوز ان يتعلق بالتنصيص وقوله لانه جعل تعليل للتنصيص بملاحظة ما بعده من القيود فانك اذا قلت هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان يكون هذا القول ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك لما تنبت ذكره بان ذكرته مجملا اولا ومفصلا

ثانيا واوقعت المفصل تفسيرا وايضاحا للمجمل الذي هو الاكرم الافضل فقد
جعلته علما في الكرم والفضل فكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين
فعليه بفلان فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه وهذا معنى قوله فكان من
البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين فان
قلت البدل لو كان فيه تاكيد النسبة وايضاح المتبوع لدخل في حد التاكيد
وعطف البيان لان التاكيد تابع يقرر امر المتبوع في النسبة او الشمول
وعطف البيان تابع يوضح متبوعه فيلزم ان يكون البدل تاكيدا او عطف
بيان وانه باطل اجيب عنه بان البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه
توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتاكيد فان المقصود بالنسبة فيهما
هو المتبوع ويتمايزان بكون احدهما لتقرير امر النسبة والآخر لتوضيح
المتبوع والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكورين الا ان
النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع
فقط فهذه التوابع انما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار واعلم
ان قوله في الاول طريق المسلمين وهنا طريق المؤمنين يدل على اتحاد
الايمان والاسلام عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة و
بعض اهل الحديث لكنه قال في شرح المصابيح في اول كتاب
الايمان الاسلام هو الانقياد والاذعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع
واذعن ولذلك اجاب عليه الصلوة والسلام عن قوله ما الاسلام
بالاركان الخمسة وعن قوله ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله الخ وهذا

تصريح

تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الاسلام ... مغايران
... قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري ثم نقل قول من يقول باتحادهما بقوله وقال بعض المحدثين
وجمهور المعتزلة الايمان والاسلام عبارتان عن معنى واحد وهو مجموع التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ثم رد عليهم بقوله ويرد
عليهم انه تعالى عطف الاعمال الصالحة والانتهاء عن المعاصي على الايمان
في مواضع لا تحصى ولو كانت الاعمال داخلة في الايمان لم يحسن ذلك
وعلى المحدثين خاصة انه لو كان كذلك للزم خروج الفاسق بفسقه
عن عداد المؤمنين كما قاله المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا لهذه
المقالة وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام يدل على ان الشرايع المغايرة
للاسلام غير مقبولة ولا معتد بها ولا يلزم من ذلك ان ما ليس من قبيل
الاعمال كذلك هذا كلام المص في ذلك الشرح وهو صريح في القول بتغايرهما
فبين كلاميه في كتابيه تناف وتدافع وغاية ما يمكن في التوفيق بينهما ان يراد
بالتغاير التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام وبالاتحاد اتحادهما بحسب
الصدق فلا منافاة لان التغاير في المفهوم لا يستلزم التباين في الصدق
بل يجوز ان يكون المتغاير في المفهوم متساويين صدقا كالانسان
والناطق والاسلام والايمان من هذا القبيل فانه لا يصح في الشرع ان يحكم
على احد بانه مؤمن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين

التلفيق ح

قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء وقيل وجه ان النعم التي اجل ما انعم الله به على عباده هو النبوة فهي المراد بالنعمة المدلول عليها بقوله انعمت
لان المطلق ينصرف الى الكمال وقيل معطوف على ما قبله من حيث المعنى فانه
يدل على ان المراد بهم المؤمنون والايمان اكمل النعم لان المراد من النعمة ليس
نعمة الدنيا وهو ظ وما سوى الايمان من النعم الدينية لا يعتبر بدون الايمان
واما نعمة الايمان فهي نعمة معتبرة غير مشروطة بسائر النعم الدينية فكان
نعمة الايمان اكمل النعم كلها فصراط المؤمنين هو المطلوب بقوله اهدنا صراط
الذين انعمت عليهم قوله والانعام ايصال النعمة ولا بد ان يكون الموصول
اليه من العقلاء فلا يقال انعم فلان على فرسه او حماره وهمزة انعمت بجعل
الشيء صاحب ما صيغ منه فحقه ان يتعدى بنفسه لكنه ضمن معنى تفضل
فعدى تعديته قوله قبل التحريف والنسخ اى قبل ان يحرفوا التورية
والانجيل وان يغيروا دينهم وقبل ان نسخ شريعتهم وهو ليس من قبيل
اللف والنشر لوجود كل واحد من التحريف والنسخ في كل واحد من
الفريقين قوله وهي في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان لانها
مصدر نعم عيشه ونعم العيش طيبه ولينه فيكون بمعنى تلك الحالة ضرورة
ثم اطلقت لما يستلذه الانسان من الامور الملايمة له المورثة لتلك الحالة
اطلاقا لاسم المسبب على السبب ولا يخفى ان حق العبارة على ما يستلذه لان
صلة الاطلاق في المشهور انما هي كلمة على دون اللام لكنه كانه قصد الاختصاص
قوله من النعمة وهي اللين خبر بعد خبر لهي اى النعمة بكسر النون ماخوذة من

النعم

النعم بفتحها ولا وجه لجعل من النعمة بيانا لما يستلذه وهو ظ فيقال نعم الشيء
نعومة ونعمة اى صار ناعما لينا ثم كسرت النون فاطلقت للحالة التي عنه
لو طيب العيش ثم اطلقت لسببها الجوهري النعم بالفتح التنعم يقال نعمه الله
وناعمه فتنعم وامرأة منعمة ومناعمة بمعنى انتهى جعل النعمة بالفتح اسما
لاصابة النعمة وصيرورة الشخص ذا نعمة ويلزمه طيب العيش ولينه وفي بعض
النسخ وهي الدين فكانه تصحيف اللين وفي بعضها فاطلقت لما يستلذه
الانسان من نعمة الاسلام وهي الدين وهو مناسب لكون المراد بالذين
انعمت عليهم المؤمنين ولاينافي تخصيص النعمة بنعمة الاسلام والدين الاطلاق
المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لاجل الشمول لان نعمة الاسلام لاشتمالها
على سعادة النشأتين هي النعم كل النعمة فمن فاز بها فقد فاز بالنعم كلها
قوله واشراقه بالعقل اى واضاءة الروح يقال اشرقت الشمس اى اضاءت
وشرقت اى طلعت فان البدن وان تعلق بالروح لا يشرق ولا يتنور
ما لم يتأيد بالعقل الذي يدرك به الكليات وبساير القوى التي يستعين بها
في ادراك الجزئيات قوله كالفهم الخ بيان لاشراقه وهو ادراك الكليات
والجزئيات تصوريا كان او تصديقيا والفكر وهو ترتيب المعلومات
لتحصيل ما ليس بمعلوم وهو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل الاشراق
والنعم الدنياوية الكسبية ثلثة اقسام لانها اما ان تتعلق بالنفس
او بالبدن او بما هو خارج عنهما والاول تطهير النفس عن الاخلاق الذميمة
والملكات الردية وتحليتها اى تزيينها بالفاضلة منها والثاني تزيين البدن

والنطق صح

بالهيئات العارضة لنفس البدن كتطهيره عن اوساخ البدن وقص الشارب
والاظفار وحلق العانة ونحوه لكيف والحلي بكسر الحاء الحلية والمراد
بها العوارض المستحسنة المجاورة للبدن المنفكة عنه كلبس الثياب الفاخرة
والثالث حصول المال والجاه فانه نعمة كسبية متعلقة بالانسان
لا بنفسه فقط ولا ببدنه فقط كالقسمين السابقين فظهر بهذا
ان قوله حصول مرفوع عطفا على تزيين لا مجرور عطفا على الهيئات قوله
والثاني وهي النعم الاخروية والعليون جمع علي او علية بمعنى الغرفة او
جمع بلا واحد كذا نقل عن القاموس والجوهري العلية الغرفة والجمع العلالي
واصلها عليوة من علوت وقال بعضهم هي العلية بكسره قوله ابد الابدين
اي دهر الداهرين وعصر الباقين ابدا كانه قال يبقى ما بقي دهر وداهر
والمراد البقاء الدائم قوله والمراد اي المراد من النعمة المدلول عليها بانعمت
عليهم هو النعمة الاخروية وهي وان لم تحصل بعد الا انه عبر عنها بلفظ الماضي
لكونها متحقق الوقوع او المعنى انعمت عليهم في علمك وحكمت عليهم بانهم
منعم عليهم بقولك فاولئك مع الذين انعم الله عليهم الاية قوله وما يكون
وصلة الى نيله من القسم الاخر بفتح الخاء ومن تبعيضية لا بيانية اي المراد
بالنعم المذكورة هي النعم الاخروية وما يكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنياوية
كتزكية النفس وتحليتها وهذا التخصيص ايضا لا ينافي الاطلاق الكاين
في انعمت لعين ما ذكر آنفا وانما قلنا من تبعيضية لان ما يكون وصلة الى
نيل ~~المراد~~ النعم الاخروية مطلق لا يصدق الا على تهذيب النفس وتحليتها

جمع صح

بقوله

فان

٩

فان ما سواه من وصلة الى نيل الوسائل لا الى نيل النعم الاخروية فلا يكون
مشتركة فيه المؤمن والكافر فعلى هذا يكون قوله غير المغضوب صفة كاشفة
على اسلوب قولهم الجسم [illegible] وان اريد بالنعمة ما هو اعم من الاخروية حتى
يصدق على النعم الدنياوية والاخروية فجعل غير المغضوب صفة مقيدة لكان له
وجه فان المنعم عليهم بالنعم الدنياوية قد يكونون مغضوبا عليهم وقد يكونون
مرضيين عنهم فطلب صراط من انعم عليهم بمطلق النعم ثم قيده بغير المغضوب
عليهم الا ان المختار ان يكون غير المغضوب بدلا من الذين بدل الكل من الكل
من حيث انهما متحدان ذاتا وصدقا لان من انعم عليهم بالنعم الاخروية
فهم غير مغضوب عليهم وبالعكس ووجه كون البدل مختارا ما مر من ان البدل
فيه فائدتين الاولى انه تفيد تاكيد النسبة لاجل انه في حكم تكرير العامل وان
تكريره يستلزم تكرير النسبة والثانية انه تفيد توضيح المتبوع وتفصيله
بعد ذكره على الابهام والاجمال فان التفصيل بعد الاجمال اوقع في البيان و
اقوى في الشهادة فيكون الكلام شهادة لغير المغضوب عليهم وغير الضالين
عن الحق بكونهم منعما عليهم على وجه ابلغ واكد من ان يضاف الصراط اليهم
ثم يوصفوا بكونهم منعما عليهم ويقال صراط غير المغضوب عليهم ولا الضالين
المنعم عليهم اما اولا فبتثنية ذكر المتبوع المستلزمة لتمكن المشهود له
في ذهن السامع فان غير المغضوب اذا جعل بدلا من الذين انعمت عليهم
يراد بكل واحد منهما الذات فيتكرر ذكر المتبوع بخلاف ما اذا جعل غير المغضوب
صفة لقوله الذين انعمت عليهم فانه يراد به المفهوم لا الذات فيفوت

ذكر المشهود له مرتين مرة اجمالا وثانيا قبل التفصيل بعد الاجمال الذي هو اوقع في البيان
واقوى في الشهادة ولا يخفى فوات ذلك اذ قيل صراط غير المغضوب عليهم
ولا الضالين المنعم عليهم واما ثانيا فلاشتمال الكلام على تكرير العامل المستلزم
لتاكيد النسبة والغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب ارادة الانتقام
وتنبيه قوله عليه الصلوة والسلام اتقوا الغضب فانه جمرة توقد في قلب ابن ادم
الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينيه واذا وصف به البارى تعالى اريد به
ارادة الانتقام لا غير قال الامام ههنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض
النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة و
الخداع والاستهزاء لها اوايل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان
دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب
في حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته التي
هي ارادة الاضرار وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس
وله غاية وهي ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على
انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا البيان انتهى كلامه وقيل ان
اريد بالغضب نفس العقوبة كان صفة فعل وان اريد به ارادة العقوبة كان
صفة ذات والضلال العدول عن الطريق المستقيم وقد يعبر به عن النسيان
كما في قوله تعالى ان تضل احديهما بدليل قوله بعده فتذكر احديهما الاخرى
والضلال ايضا الخفاء والغيبوبة وبمعنى الهلاك ايضا فمن الاول قولهم ضل
الماء في اللبن وقوله تعالى ائذا ضللنا في الارض يجوز ان يكون من الاول و

من

من التاسيس فحمله على معنى انهم اختصوا من بين المنعم مطلقا وهي نعمة الايمان وبين السلامة
من الغضب والضلال بيان للمعنى على تقدير كون غير المغضوب صفة مخصصة
او مبينة كما ذكر والخصيصة حوملة لكون الايمان نعمة مطلقة كونه نعمة في نفسه
من غير شرط شيء من الاعمال بخلاف الاعمال فان شيئا منها ليس نعمة مطلقة
بل مشروط بالايمان والحق اولى ان الاصح ان يكون الذين انعمت عليهم عبارة عن المؤمنين
ثم صرح بان المراد من نعمتهم النعم الاخروية وما يكون وسيلة اليها من النعم
الدنيوية وحمل النعمة ههنا على نعمة الايمان موافق لما اختاره اولا وقد قال
صاحب الكشاف اطلق الانعام ولم يقيده بمفعوله الذي يتعدى اليه بالباء
لقصد التعميم والاستغراق ثم نزل نعمة الايمان لاشتمالها على سعادة الدارين
منزلة النعم كلها لان شان من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
وما فيه من الجزاء ان يخلي نفسه عن الرذائل ويحليها بالفضائل فلا جرم يعيش
حميدا ويموت سعيدا ويحشر مكرما مجيدا وكل ذلك يدل على ان المراد بالايمان
في هذا الموضع الايمان الكامل المستتبع لثمراته المؤدية الى النعم الاخروية ولا
شك ان الذين انعم عليهم بمثل هذا الايمان لا ينقسم الى المغضوب عليهم
وغير المغضوب عليهم حتى يحتمل ان يكون غير المغضوب عليهم صفة مخصصة
بل انما يكون صفة كاشفة منزلة منزلة الحد للمنعم عليهم فيكون المعنى الذي
صوره معنى له على تقدير كونه صفة كاشفة لا على تقدير كونه صفة مطلقا كما
هو المتبادر من سوق كلامه الآتي نظرا الى ان نعمة الايمان في نفسه مع قطع النظر
عن ثمراته وترتبها عليه نعمة عظيمة يتخلص بها المرء عن الخلود في النار ويتحقق

الحساب وصح

دخول الجنة والتنعم بها ابد الآباد فصح ترتيب ان تنزيل منزلة النعم كلها وتعتبر بها من
المقصود العام بالانعام فلذلك جعل المعنى المذكور معنى لقوله غير المغضوب عليهم
مطلقا اي سواء كان صفة مبينة او مقيدة فان حمل الايمان على الايمان
الكامل يكون صفة مبينة وان حمل على نفس التصديق يكون مقيدة فتدبر
قوله جمعوا بين النعم المطلقة اشارة الى ان المتبوع والتابع مقصودان بالنسبة
بخلاف البدل فان المتبوع فيه توطئة للتابع ليس بالا وكونهم جامعين لنعمة
الايمان مفهوم من الصلة وكونهم سالمين من الغضب والضلال مفهوم
من الصفة قوله وذلك انما يصح اي كونه صفة مشكل من حيث ان الموصوف به
وهو الذين انعمت معرفة وهو غير المغضوب نكرة لان نحو غير ومثل وشبه
وشبيه لتوغله في الابهام لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة والمعرفة لا توصف
بالنكرة وحاصل الجواب انا نتأول الكلام اولا بجعل الموصوف نكرة في
المعنى وثانيا بجعل الصفة معرفة قوله اذ لم يقصد به معهود اي معهود خارجي
فان المتبادر من لفظ المعهود اذا اطلق وهو الحصة المعينة من مفهوم المعرف
باللام المتقدم ذكرها تحقيقا او تقديرا وسلب العهد الخارجي ههنا انما
يصح على ما اختاره من ان المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنون واما
اذا كان المراد منه الانبياء او اصحاب موسى وعيسى عليهم السلام
فلا يصح قوله اذ لم يقصد به معهود خارجي واعلم ان الموصول والمضاف
الى المعرفة يجري فيهما ما يجري في المعرف باللام فان كلا منهما يصح ان يحمل
على المعهود الخارجي ان وجد والا فعلى الجنس ثم الجنس ان اريد من

حيث

حيث تحققه في ضمن الافراد فلم توجد قرينة الاستغراق يحمل على المعهود الذهني
بلى يراد ضمني حيث تحققه في ضمن فرد غير معين كما ان المحلى باللام يحمل عليه في قول
الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمت قلت لا يعنيني
فكذا المعرف باللام فيه لا يحمل على المعهود الخارجي والفرد المعين لعدم تحققه ولا
الحمل عليه لا يفيد ما قصده الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولا على
الحقيقة من حيث هي لان لا يناسبها المرور ولا من حيث تحققها في ضمن جميع
الافراد اذ لا يتصور المرور عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد
لا بعينه اي على لئيم والجملة صفة له لا حال منه اذ ليس المعنى على تقييد المرور
بحال السب والاخبار بانه يحلم ويعفو عنه اي عن الذي يسبه حال المرور بل المعنى
على ان المرور استمر في اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام كان دأبه وعادته
ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه ويحلم بلا سما من المقابلة بمثله فانه
ادل على اغماضه عن السفهاء واعراضه عن الجاهلين من ان يجعل يسبني حالا
مبينة لهيئة الفعل ويكون به المعنى الى اغمض عن لئيم امر عليه حال سبه
اياي ومعنى قوله فمضيت ثم قلت فامضي ثم اقول على قصد الاستمرار كما في قوله
ولقد امر وانما عدل الى الماضي تحقيقا لاتصافه بالاغضاء والاغماض وثم حرف
عطف لحقتها التاء وذلك في عطف الجمل خاصة فان ثم قد تجيء في عطف
الجمل لاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبته له
فتكون للتراخي في الرتبة كما في هذا البيت والمعنى فمضيت ولم اشتغل بمكافاته
وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بالسب فكأنه ينفي نفسه

تلك الحالة ويصورها بصورة اخرى تكرما وذلك غاية التشوذة
والوقاحة ايضا عند غير وصمة الشنار والعار وكذا الحال في الآية اذلم
يرد بالموصول فعهود خارجي لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو
اذ لا يناسبه الصراط ولا الانعام ولا من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد
لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين ارادته في ضمن بعض افراده لا بعينه
فيكون في المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به معاملة
النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف
بالمعرفة ويجعل مبتداء وذا حال قوله وقولهم اني لامر على الرجل مثلك
فيكرمني مثال ثان لاجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة
للآية من حيث كون الموصوف والصفة فيهما معرفتين لفظا نكرتين
معنى ومن حيث ان الصفة فيهما من النكرات المتوغلة في الابهام قوله
او جعل غير معرفة معطوف على قوله اجراء الموصول مجرى النكرة وهو
التاويل الثاني المصحح لكون غير صفة للمعرفة وتقريره ان غيرا انما
يكون نكرة اذا لم يقع بين ضدين واما اذا وقع بين ضدين فيتعرف
غير بالاضافة ويزول ابهامه من حيث ان اضافته الى احد الضدين
يعين ان المراد به الضد الآخر كقولك النقلة هي الحركة غير السكون
فان لفظ غير لما اضيف الى ماله ضد واحد علم ان المراد به هو الحركة والآية
من هذا القبيل لوقوع غير فيها ايضا بين الضدين فان كل واحد من
من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضد للآخر
فلما

٩٢

فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الآخر فتعرف بالاضافة فلذلك
وصفت المعرفة به قوله والعامل اذا نعت اعترض عليهم بانه يستلزم
اختلاف العامل في الحال وذي الحال لان العامل في ذي الحال هو
الجار وان كان عامل الحال النعت يلزم ذلك بلا ضفاء واجيب
بان العامل فيهما هو الفعل فانه منصوب المحل في النعت عليهم ومرفوع
المحل في المغضوب عليهم هو المجرور فقط وانما الجار الة له
في تعديته الفعل وافضائه الى الاسم فان كل واحد من فعلي الانعام و
الغضب لا يتعدى الا بصلة وهي على ويجئ المفعول به منهما موصولا
بهذه الصلة ثم التثنية والجمع والتانيث يدخل الصلة لا الموصول
لان هذه الزيادات تدخل بعد التمام وتمام الموصول بصلة فيقال
رجل مغضوب عليه وامراة مغضوب عليها ورجلان وامراتان مغضوب
عليهما ورجال مغضوب عليهم ونساء مغضوب عليهن فظهر ان
الضمير المجرور في النعت عليهم منصوب المحل على انه مفعول به للفعل
وفي المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قايم مقام الفاعل الاسم
المفعول وقولهم ان الجار والمجرور في مثله في محل النصب او الرفع
مساهلة في العبارة اعتمادا على ما تقرر في قواعد النحو وبهذا
التحقيق يندفع ما يقال من ان الجار والمجرور في مثل المغضوب عليهم
كيف يصح قيامه مقام الفاعل والاسناد اليه من خواص الاسم والجار
مع المجرور ليس باسم نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتداء في نحو

زيد في الدار بعتبر المجموع لان الواقع موقع عامله الذي هو حصل في حاصل
قولا او باضمار اعني عطف على قوله على الحال وهو مبني على ان يكون المراد
بالذين انعمت عليهم المؤمنين الكاملي الايمان كما اذا كان غير المغضوب
بدلا او صفة كاشفة وكان المعنى ان المنعم عليهم هم الذين يسلمون
من الغضب والضلال ليصح تفسيرهم باعني وان فسرت النعم بما يعم
المؤمن والكافر ولم يخص بالنعم الاخروية وما يكون وسيلة اليها جاز
ان يكون غير للاستثناء المتصل فان غيرا قد يستثنى بها حملا على الا كما
يوصف بالا حملا على غير قوله ان فسر الخ متعلق بقوله او بالاستثناء
فان الاصل في الاستثناء الاتصال ودخول المستثنى في المستثنى وذلك
يقتضي ان يعم الذين انعمت عليهم القبيلتين وهما المؤمن والكافر
وهو المناسب لقوله فيما سبق فان ملحدا ذلك فيه المؤمن
والكافر ويحتمل ان يكون المراد من قبيلتين قبيلي المستثنى وهما ا
المغضوب عليهم والضالين وهو المناسب لما قصده بقوله ان فسر الخ
وهو تأتي كون الاستثناء متصلا ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقطاع
اذ ح يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر فان حمل غير على الاستثناء
لا يخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد قوله
ثوران النفس اي غليان دم القلب وهيجانه فان النفس
قد يستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفي الحديث
ما ليس له نفس سائلة فانه لا ينجس الماء اذا مات فيه والمراد

هنه دشمضرر

الا انه على عدم كونه للاستثناء
ينبغي ان يكون المنعم عليهم متناولا
لقبيلتي المؤمن والكافر ليكون
الاستثناء متصلا ص

با

95

بالانتقام العقوبة والايلام للمغضوب عليهم قوله وعليهم في محل الرفع
يريد ان الضمير المجرور بكلمة على في عليهم الثاني في محل الرفع بانه قائم مقام
فاعل المغضوب لا المجموع الجار والمجرور لانه ليس باسم وههنا دالة من
خواص الاسم ولا المجرور في عليهم الاول لانه منصوب المحل بانعمت
كما مر ومن لطايف هذا التعبير انه خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح
باسناد النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمه ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى
الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه ادبا قوله ولا مزيدة الخ اعلم
ان كلمة لا من حروف الزيادة ولكنها انما تزاد بعد الواو العاطفة الكائنة
بعد نفي او نهي نحو ما جاءني زيد ولا عمرو ولا تقرب الزنا ولا السرقة
وفائدته تاكيد النفي السابق والتصريح بان ذلك النفي متعلق بكل
واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اي مجتمعين في وقت واحد
ومتعاقبين في الاوقات فان الواو في مثل جاءني زيد وعمرو للجمع المطلق
ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون المجيء حصل من كليهما في زمان واحد و
ان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو اولا فهذه ثلث
احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فاذا قلت ما جاءني
زيد وعمرو فهو في الظاهر نفي للاحتمالات الثلث اي لم يجيئا لا في وقت
واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان يعطف على المنفي بالواو الا ان
يذكر بعد الواو كلمة لا نحو ما جاءني زيد ولا عمرو وذلك لان الواو
وان كان في الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفي الحكم عنهما على الاجتماع

في وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل للاجتماع في وقت
خيف ان يتوهم ان المراد ما جاءني زيد مع عمرو بان يكون المنفي مجيئهما
على سبيل الاجتماع في وقت لا ترتب مجيء احدهما على مجيء الاخر
فجيء بكلمة لا بعد الواو في الاغلب دفعا لهذا التوهم وبيانا ان
المراد نفي الاحتمالات الثلث تتميما فلهذا زايدة قال الفاضل
الرضي والعجب انهم لا يرون تاثير الحروف تاثيرا معنويا كالتاكيد في الباء
ورفع الاحتمال في لا هذه وفي من الاستغراقية مانعا من كون الحروف زايدة
ويرون تاثيرها تاثيرا لفظيا ككونها كافة مانعا من زيادتها انتهى فاذا
تقرر هذا علم ان المزيدة بعد الواو العاطفة لا تذكر الا في سياق النفي
فلا يقال جاءني زيد ولا عمرو بل يقال ما جاءني زيد ولا عمرو وههنا ذكرت
لا المزيدة في غير سياق النفي فانتقضت القاعدة المذكورة بهذه
المادة حيث انتقضت فيها ما يصحح ذكر لا المزيدة بعد الواو وقال المص
اشار الى جوابه بمنع انتفاء ما يصحح ذكرها ههنا بناء على ان كلمة غير يتضمن
معنى النفي فجاز وقوع لا في سياقها فان اصل غير ان يكون بمعنى المغايرة
كما في قوله تعالى لتفتري علينا غيره والمغايرة يتضمن معنى النفي قوله فكانه قال
لا المغضوب عليهم ولا الضالين لما كانت كلمة لا اظهر دلالة على النفي و
ارسخ قدما فيه بدل لفظة غير بها في مقام تصوير معنى النفي في غير والتعبير
عنه بما هو علم فيه وليس المراد ان لا في قوله لا المغضوب عليهم عاطفة
اذ ليس المعنى اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم

بل

بل هي بمعنى المغاير والمراد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم والمعنى
ثبتنا على طريق الذين انعمت عليهم النعمة المغايرين للمغضوب عليهم
فظهر ان لا فيه بمعنى غير ولا فايدة في تبديل لفظة غير بها عند قصد تصوير
معنى النفي وتحقيقه سوى كونها اظهر دلالة على النفي من حيث كونها موضوعة
له قوله ولذلك اي ولان غير بمعنى لا جاز انا زيدا غير ضارب بتقديم
معمول ما اضيف اليه الغير عليه بناء على انه بمنزلة لا وهي حرف لا يضاف
فكانت الاضافة في غير ايضا كلا اضافة فكان قولنا انا زيدا غير ضارب
من حيث كون غير متضمنا لمعنى النفي بمنزلة انا زيدا لا ضارب فكما انه لا
مانع من تقديم زيدا في انا زيدا لا ضارب فكذا لا مانع من تقديمه في انا زيدا
غير ضارب بخلاف انا زيدا مثل ضارب فانه لا يجوز لان المثل مضاف
الى ضارب والمضاف اليه لا يجوز تقديمه على المضاف فلا يجوز تقديم ضارب
على المثل فلما لم يجز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه
وهو زيدا
اولى لما تقرر في النحو ان وقوع المعمول فيما يمتنع ان يقع فيه العامل اولى
بالامتناع ولا وجه لجعل اضافة مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة فيه
بخلاف اضافة غير فان غيرا لما كان بمنزلة لا ومعلوم ان لا ممتنع الاضافة
كانت الاضافة فيه بمنزلة العدم فلهذا جاز تقديم معمول ضارب
على غير واعترض بان السخاوي صرح بان لا في مثل قولك انا
لا ضارب زيدا اسم بمعنى غير الا انه لما كان على صورة الحرف اجرى اعرابه
على ما بعده كما في الا تقول جئت بلا شيء ورايت لا راكبا وقال

نحو لا فارض ولا بكر ولا ابا بدمع في الكريم ونحوه لكن فوجب ان يمتنع
تقديم المعمول فيه ايضا واجيب اولا بمنع الاسمية فانها لا تثبت بمجرد
قول بلا نقل عن سائر اهل اللغة وثانيا بجواز التقديم نظرا الى صورة
الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة المانعة من التقديم واورد ان
هناك مانعا آخر وهو ان ما في حيز النفي لا يتقدم عليه واجيب
بان امتناع التقدم مانعا آخر وهو ان ما في حيز النفي لا يتقدم عليه
واجيب بان امتناع التقديم انما هو اذا كان النفي بما او ان فانهما
لما دخلا على الاسم والفعل اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم ما في حيزهما
عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء
منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم
معها وان دخلت على القبيلتين لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل
ما قبلها في ما بعدها كقولك جئت بلا شيء واريد ان لا تخرج
فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذ لا يتخطاها العامل
اصلا والكوفيون جوزوا تقديم ما في حيزها عليها قياسا على
اخواتها قوله وقرئ وغير الضالين وفي الكواشي ومعالم التنزيل ان
غير هنا بمعنى لا ولا بمعنى غير ولذلك جاز العطف ويعضد هذا
ما قرئ وغير الضالين واذا كان غير بمعنى سوى لا يجوز العطف عليها
بلا فلا يقال عندي سوى عبد الله ولا زيد قوله عمدا كان او خطاء اما
العمد فظاهر واما الخطاء فلترك التثبت قوله ولا اي للضلال

عرض عن نصيب اجره سواء من حيث المقدور ومراتب كثيرة متفاوتة من قبيل
ليل لائل وظل ظليل كما يشتق مثل ذلك انهم اذا ارادوا المبالغة في وصف
الشيء يشتقون منه اسما فيصفونه به وبين ادنى الضلال من
الغفلات واقصاه الذي هو الكفر مراتب لا تحصى قوله قيل وصح بعض
النسخ بالواو فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام السابق من ان المراد
بهما جميع سالكي الكفر بقرينة ذكرهما في مقابلة من انعم عليهم بالنعمة المطلقة
وهي نعمة الايمان ولانه تعالى نسب كل واحد من الغضب والضلال
الى جميع الكفار حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب
من الله وقال ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا
بعيدا والظاهر انه بدون الواو على انه كلام مستانف لبيان ان جمهور
المفسرين على ان المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى في حقهم قل
هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه
ولانهم اشد الناس عداوة للذين امنوا واكثرهم تعديا قولا
وفعلا فانهم قتلوا الانبياء وحرفوا التورية واعتدوا في السبت
وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وغير ذلك من هذيانهم
فكانوا احق بالغضب الذي هو الانتقام وهو لا يستلزم سلامتهم
عن صفة الضلال كيف وقد حكم الله تعالى عليهم بالضلال في قوله اولئك
شر مكانا واضل عن سواء السبيل وذهب الجمهور ايضا الى
ان الضالين هم النصارى لقوله تعالى في حقهم ولا تتبعوا اهواء قوم

قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل نقل الطيبي عن
الراغب انه قال ان قيل كيف قصر على ذلك وكلا الفريقين ضلال
ومغضوب عليهم قيل خص كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم
وان شاركوا غيرهم فيما وصفوا به من الصفات انتهى قوله وقد روي
اي هذا المقول الذي ذهب اليه جمهور المفسرين مرفوعا الى النبي عليه الصلوة
والسلام غير موقوف على الصحابة وهو ما اخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم
ان النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم
فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى ولما ورد على
الاستدلال بالاية ان الاية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم
والمدعى ان المغضوب عليهم هم ليس الا وكذا حال الاية الثانية اشار
الى دفعه بان الامر وان كان كذلك لكن لما ورد البيان من النبي صلى الله
عليه وسلم وعين ان المراد بكل منهما من هو مشير اليه موافقا لظاهر الايتين
المذكورتين قوله ويتجه ان يقال الخ قيل والاحسن ان يجعل هذا
الكلام من جملة مقول قوله قيل ولعل وجهه ان هذا التاويل ليس
من خصايص المص نفسه بل هو قول الامام حيث قال والاولى ان يحمل
المغضوب عليهم على كل من اخطأ في العمل ويحمل الضالون على كل من
اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل انتهى
فان المخطي في العمل هم العصاة الذين خالفوا الاوامر والنواهي
والمخطي في الاعتقاد هم الجاهلون بما يجب علمه والاعتقاد به فيما

يتعلق

يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وافعاله قوله من وفق للجمع بين معرفة الحق عبر
عن الاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة
للواقع وليوافق قوله بعد فماذا بعد الحق الا الضلال قوله لذاته متعلق بالمعرفة
اي بين معرفته لاجل ذاته لا للعمل فان شان العلم النظري ان يكون مقصودا
بالذات والذي يقصد به العمل هو العلم العملي قوله وبين معرفة الخير اي العلم
بالاحكام العملية لا لذاته بل للعمل به اي بذلك الخير لان شان العلم العملي
ان يكون المقصود به العمل دون حصول نفسه قوله والمخل بالعمل فاسق
مغضوب عليه اي مراد انتقامه قدم ذكر المخل بالعمل مع ان المخل بالقوة
العاقلة اشنع منه لان الاخلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعلم اقبح من
الاخلال به مع الجهل لقوله عليه الصلوة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالم
سبعين مرة فان قيل يلزم من هذا ان يكون تعذيب عصاة المؤمنين
مراد الله تعالى لما مر من ان غضبه تعالى ارادة الانتقام ومراده تعالى واقع قطعا
فيلزم ان يكون عذابهم واقعا قطعا وهو ليس بمذهب اهل الحق قلنا القول
بان عذابهم مراد الله تعالى لا يزيد على الايات الدالة على دخولهم النار وخلودهم
فيها وصرح اهل الحق بان المراد بها بيان استحقاقهم لذلك بمقتضى العدل
وهو لا ينافي العفو بمقتضى الفضل والكرم فليكن هذا ايضا
كذلك وبه ظهر ان معنى قوله تعالى في القاتل عمدا وغضب الله عليه واستحق
بغضبه ولكن عبر بها في النظم للتغليظ والتنفير عن القتل كما ان ذكر الخلود
في النار كذلك قوله لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فان الحق

هو الاعتقاد الذي يطابق الواقع فيكون المراد بالضلال المقابل له هو الجهل
بما يجب علمه فانه ينقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام
ثلثة لا يخرجون عنها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عامل او مخالف
فالعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكي نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان
فافلح بذلك كما قال تعالى قد افلح من زكيها والعالم المتبع هواه هو المغضوب
عليه والجاهل هو الضال ابتلي ابد(؟) بقوله تعالى وقد خاب من دسيها
فعلى هذا ينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود
والضالين بالنصاري على تمثيل الجنسين ببعض انواعهما قوله وقرئ
ولا الضألين بالهمزة المفتوحة المبدلة من الالف اجتهادا وسعيا
في الهرب من التقاء الساكنين فان التقاء الساكنين فيما اذا كان على
حده وهو ان يكون اول الساكنين حرف لين والثاني مدغما مشددا
مغتفر فاذا هرب من هذا الجائز فقد جد في الهرب قال ابو زيد
الانصاري صليت خلف عمرو بن عبيد فسمعته يقرأ فيومئذ لا يسئل
عن ذنبه انس ولا جأن فانكرته وظننته انه قد لحن ثم سمعت
العرب يقول شأبة دأبة فعلمت انه صواب قال ابو
البقاء انها لغة فاشية في العرب في كل لفظة وقع بعدها حرف مشددة
ولكن قال صاحب القاموس والذي نص عليه جماهير النحويين ان
ذلك لا يتقاس لانه لم يكثر وانما سمع من الفاظ قليل منها دأبة وشأبة
قوله آمين اسم للفعل الذي هو استجب اشارة الى بيان السبب

مطلب آمين

الذي

الذي حملهم على ان قالوا بان آمين ونظايره من اسماء الافعال اسماء وليست
بافعال مع دلالتها على معاني الافعال وهي المعاني المقترنة بالزمان فان
آمين يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال كما يدل عليه
لفظ استجب الذي هو فعل اصطلاحي وكذا سائر اسماء الافعال فانه
يستفاد من كل واحد منها معنى الفعل ومع ذلك حكموا عليها بانها اسماء
من حيث ان استفادة معاني الافعال منها ليست لاجل كونها موضوعة
بازاء تلك المعاني لتكون افعالا بل لاجل كونها موضوعة بازاء الفاظ
الافعال التي وضعت للدلالة على تلك المعاني كلفظ استجب وامهل
واسرع وبعد فان تلك الاسماء موضوعة بازاء مثل هذه الالفاظ
من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها انفسها فاذا قلت
آمين فهم منه لفظ استجب او ما يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة
كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفس لفظ استجب كما في قولك
استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسماء وان استفدنا منها معاني
الافعال لان مدلولاتها التي وضعت هي لها الالفاظ لم يعتبر اقترانها
بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ بالذات
واستفادتها من هذه الاسماء انما هي بواسطة تلك الالفاظ قال الفاضل
التفتازاني وتحقيق المقام ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا
او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك
الاسم او الفعل او الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة

خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فتجعل كلا من الثلثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركا وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخر غير الفاظها تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها وسموها اسماء الافعال فآمين اسم موضوع بازاء لفظ استجب وما يراد فيه مما صيغ طلب الاستجابة لكن لا يطلق و يقصد به نفس اللفظ كما في الاعلام المذكورة بل يقصد به استجب الدال على طلب الاستجابة حتى يكون آمين مع انه اسم كاستجب كلاما تاما بخلاف استجب الذي هو اسم علم لاستجيب الذي هو امر ولما كانت اسمية اسماء الافعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة الى انها اسماء المصادر النائبة مناب الافعال وان جعلها اسماء للافعال ومغيرة معانيها قصير للمسافة ولهذا قال الزجاج ان آمين حرف موضوع موضع الاستجابة كما ان صه موضوع موضع السكوت قوله وجاء مد الفه وقصرها بتخفيف الميم فيهما فان كان بالقصر توزنه فعيل فيكون لغة عربية كما يدل عليه جعله اسم فعل وان كان بالمد فكذلك تكون لغة عربية لما روي عن ابي علي ان وزنه فعيل ايضا والمد للاشباع اذ ليس في كلام العرب افعيل ولا فاعيل ولا فيعيل وقيل سريانية كشاهين وقيل اعجمي كقابيل وهابيل وروى الواحدي فيه لغة ثالثة الامالة مع المد وتخفيف الميم عن حمزة والكسائي والنون فيهما مفتوحة ابدا مثل اين وكيف وقد روي فيه تشديد الميم مع المد عن الحسن وجعفر الصادق

والمشهور

96

والمشهور انه خطاء واول شمس الائمة الحلواني بان معناه على ما روي عن جعفر الصادق قاصدين اجابتك من ام بمعنى قصد قال تعالى ولا آمين البيت الحرام صونا لصلوة العامة عن الفساد وقيل آمين كنز من كنوز العرش لا يعلم احد تاويله الا الله وقيل آمين درجة في الجنة تجب لقائلها قوله قال ويرحم الله عبدا قال آمينا مثال لمجيء آمين بمد الفه والمصرع الاخر مثال للمقصور قيل لما اشتد امر قيس المجنون في حب ليلى اشار الناس على ابيه بيت الله الحرام واخراجه اليه والدعاء له عسى الله ان يسليه عنها فذهب به ابوه الى مكة واراه المناسك وقال له تعلق باستار الكعبة وقل اللهم ارحني من ليلى وحبها فقال اللهم من على بليلى وقربها فضربه ابوه فانشاء يقول يا رب انك ذو من ومغفرة بيت بعافية ليل المحبينا الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا والساقطين على الايدي المكبينا يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا والمصرع الاخر اوله تباعد عني فطحل اذ دعوته وروي الزجاج اذ لقيته وروي اذ سالته وفطحل على وزن جعفر اسم رجل وصح آمين ان يوخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكنه قدم اهتماما بالاجابة قال الكواشي آمين ليست من الفاتحة ولا من القرآن لانها لم تكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضي الله تعالى عنهم اجمعين انها قرآن ولا ينكر قولنا انها ليست من الفاتحة فانه قد وجد في زماننا

قيل له

ثبت له

والذاكرينا له

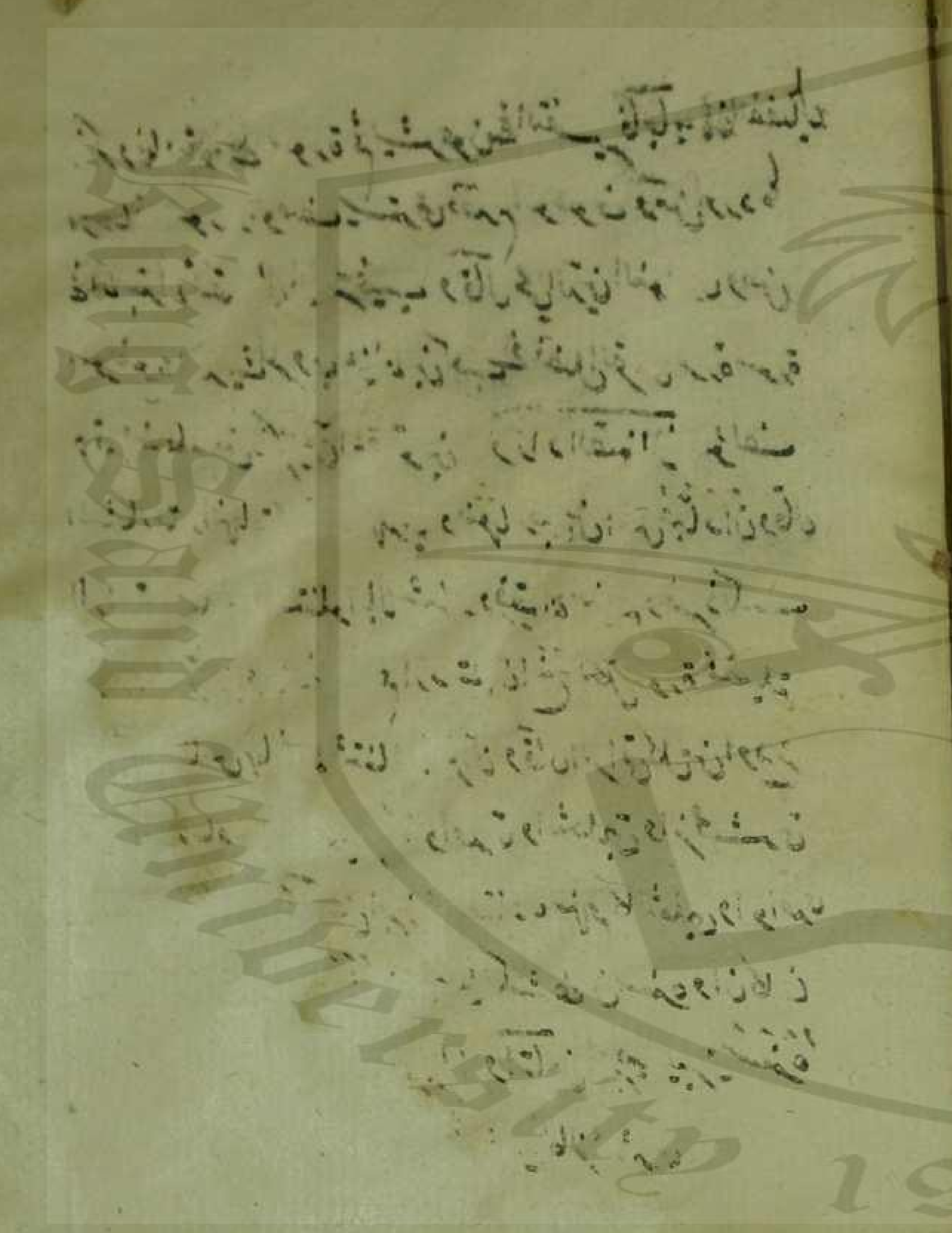
خلق كثير يعتقدون بانها من القرآن وانها قديمة حتى بلغ من جهلهم انهم يعتقدون
قدم النقط والشكل وانها من القرآن ويبرهنون على ذلك وقد
افتى علماء زماننا رضي الله عنهم ان حكم هؤلاء حكم المرتدين عن الدين لا
يصح انكحتهم ولا يحل ذبيحتهم الى غير ذلك انتهى كلامه قوله لكن
يسن ختم السورة به لكن بعد سكتة على نون ولا الضالين ليتميز
ما هو قرآن عن غيره واما كتبته في المصاحف فبدعة لا يرخص به قوله
لقوله عليه الصلوة والسلام علمني والمذكور في الكشاف وفي كتب الاحاديث
لقنني بدل علمني وروى الامام الواحدي في الوسيط عن ابي ميسرة
ان النبي عليه الصلوة والسلام قال اني اذا برزت كنت اسمع مناديا
يا محمد ولا ارى شيئا فافزع من ذلك واذهب الى المنزل فقال له ورقة
بن نوفل اذا سمعت النداء فاثبت ففعل فقال له جبرئيل قل
بسم الله الرحمن الرحيم فقالها ثم قرأ الحمد لله رب العالمين الى آخر السورة
ثم قال آمين فقال آمين وفي التيسير روي ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم لما قرأ الفاتحة قال له جبرئيل قل آمين قوله وقال انه كالختم
على الكتاب وعن ابي زهير قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
رجل قد الح في المسئلة اوجب ان ختم فقيل باي شيء قال بآمين
وقال ابو زهير آمين مثل الطابع على الصحيفة ووجه كونه كالختم على
الكتاب انه يمنع الدعاء عن الفساد بان يترتب عليه خيبة الداعي وحرمانه
كما ان الختم على الكتاب يمنعه عن الفساد المتعلق به وهو ظهور ما فيه على غير
من

من كتب اليه قوله وائل كقائل بالهمزة وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم
قوله انه عليه السلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته
وتانيث ضمير بها بتاويل الكلمة او اللفظة قال الزيلعي اسناده حسن والحنفية
يحملونه على التعليم للاصحاب ولذا خافتوا حيث خافت عليه الصلوة والسلام
كما رواه عبد الله بن مغفل وانس رضي وعن ابي حنيفة في رواية الحسن
فمن الامام ليحقق له لانه داعي حيث دعا بقوله اهدنا والمؤمن غير الداعي فلا [illegible]
قوله عليه الصلوة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين قسمة تنافي
الشركة وقيل عليه قد صح تامين الامام بما اتفق عليه الشيخان البخاري
ومسلم من انه عليه السلام قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تامينه
تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فلذلك كان المشهور عن ابي حنيفة
واصحابه ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار
قوله كما رواه ابن روى اخفاء الرسول عليه السلام بآمين ومغفل بضم الميم
وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة قوله لقوله عليه الصلوة والسلام اذا قال
الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق
تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه هكذا في بعض نسخ هذا
الكتاب وكذا في وسيط الامام الواحدي ويرد عليه ان الدليل لا
يوافق الدعوى لانه لا يدل الا على تامين المؤتم والدعوى معيته تامينهما
فيحتاج الى ان يقال ان تامين الامام قد علم مما سبق من رواية
عبد الله بن مغفل وانس رضي ومما اتفق عليه الشيخان وهذا دل

اجهر بالمحدثين في علة تامين المؤتم عند قول الامام قوله الضالين علمت الحكمة
لجعل زمان تامينا عين الامام هو زمان فراغه عن الضالين وهو حقيقة زمان
تامين المؤتم وفي اكثر نسخ هذا الكتاب وكذا في التيسير والمعالم
للبغوي هكذا فان الملائكة تقول آمين وان الامام يقول آمين فمن وافق آه
فيخ ينطبق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على المعية وقوله عليه
السلام فان الملائكة تقول آمين تعليل للامر المدلول عليه بملاحظة انضمام
التفريع الذي بعده اليه وهو قوله فمن وافق تامينه آه والظاهر ان المراد
بالموافقة اتحاد وقت تامينهما وقيل في الاخلاص وقيل في الاجابة
وقيل في صدورها وهو الاعتقاد الصحيح في العمل الصالح وباذا انضم
اليهما كمال الاطاعة وهو التسليم في الرضا يحصل ما اراده الله تعالى
يحصل مدار سرعة الاجابة كما اشار اليه قوله عليه الصلوة والسلام
لعمه ابي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وانت يا عم
اذا اطعته اطاعك قوله لم تنزل في التورية والانجيل والقرآن مثلها
انث الفعل المسند الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف اليه
اولانه اريد به سورة اخرى تماثلها في الفضيلة ولم يذكر الزبور لانه يفهم
بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم ينزل فيها فاولى ان لا ينزل فيه لظهور
كونها اشرف منه وقيل لانه لم يكن متلوا كتلاوة الثلثة اولانه تابع
للتورية قوله قلت بلى يا رسول الله الذي تقتضيه سياق الكلام ان يقول
قال بدل قلت اي قال ابي في جوابه بلى فاحتيج الى تقدير اي وعن ابي

انه

انه قال قلت بلى قوله بينا اصله بين فاشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما
زيدت عليها ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا اي وبينما نحن نرقبه
اتانا اي اتانا بين اوقات رقبتنا اياه ثم حذف المضاف الى الجملة
كقولك آتيك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف وهو اوقات واقيمت
الجملة التي هي المضاف اليها مقامه ونرجح الظرف الذي بعد بينا الجملة فان
يمكن رفعها بالابتداء كما في قول الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا فليحفظ
رسول الله في حديث ابن عباس رضي مبتدأ وخبره محذوف وهو جالس
ونحوه وهذا الحديث اخرجه الامام محيي السنة باسناده في معالم التنزيل
بهذه العبارة عن ابن عباس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده
جبرئيل اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع بصره الى السماء فقال هذا باب
فتح من السماء ما فتح قط قال فنزل منه ملك فاتى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال ابشر بنورين اوتيتهما الى قوله الا اعطيته اي اعطيت
بقراءته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه الا الله على ان يكون الابهام للتعظيم
اولن تدعو بحرف منها في الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجبت
قوله في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب
وعلى المكتب ايضا وهو المراد ههنا وفي الصحاح والكتاب الكتبة والكتاب
ايضا والمكتب واحد وتخطئة المبرد اطلاقه على المكتب ردت بنقل الثقاة
اياه كالجوهري والازهري وصاحب المغرب واعلم انه سئل جار الله
بان قيل له لماذا اوردت الفضايل في اواخر السور وبعض المفسرين



يذكرونها مقدما على السورة ثم يشرعون في التفسير فاجاب بان الفضايل
اوصاف السور والوصف يستدعي تقدم الموصوف ومن اوردها
في الابتداء فقد مال الى الترغيب وقال محي الدين النواوي ومن
الموضوع الحديث المروي عن ابي بن كعب في فضل القرآن سورة سورة
وقد اخطاء من ذكره من المفسرين وزاد الصغاني مؤلف
المشارق والنهاية شرح الهداية وضعها رجل من اهل عبادان وقال
لما رايت الناس اشتغلوا بالاشعار وفقه ابي حنيفة وغير ذلك
ونبذوا القرآن واراد ظهورهم اردت ان اضع لكل سورة فضيلة
أرغب الناس بها في الاشتغال بالقرآن وقال العراقي كل من اودع
من تلك الاحاديث تفسيره كالواحدي والثعلبي والزمخشري
مخطيء في ذلك ولكن من ابرز اسناده منهم كالثعلبي والواحدي
فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على الكشف عن سنده وان كان
لا يجوز له السكوت عليه من غير بيانه واما من لم يبرز سنده
واورده بصيغة الجزم فخطاؤه افحش كالزمخشري

وزاد الصغاني مطلب